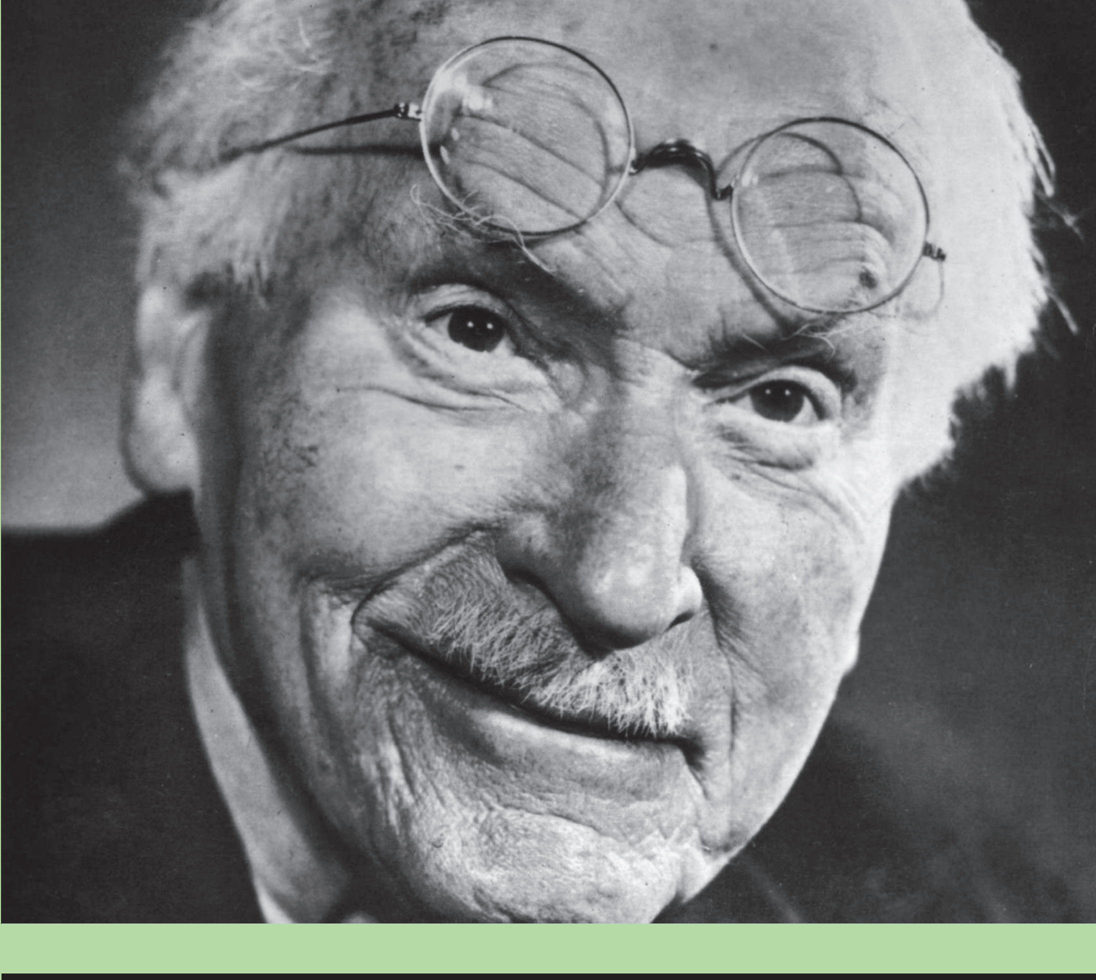
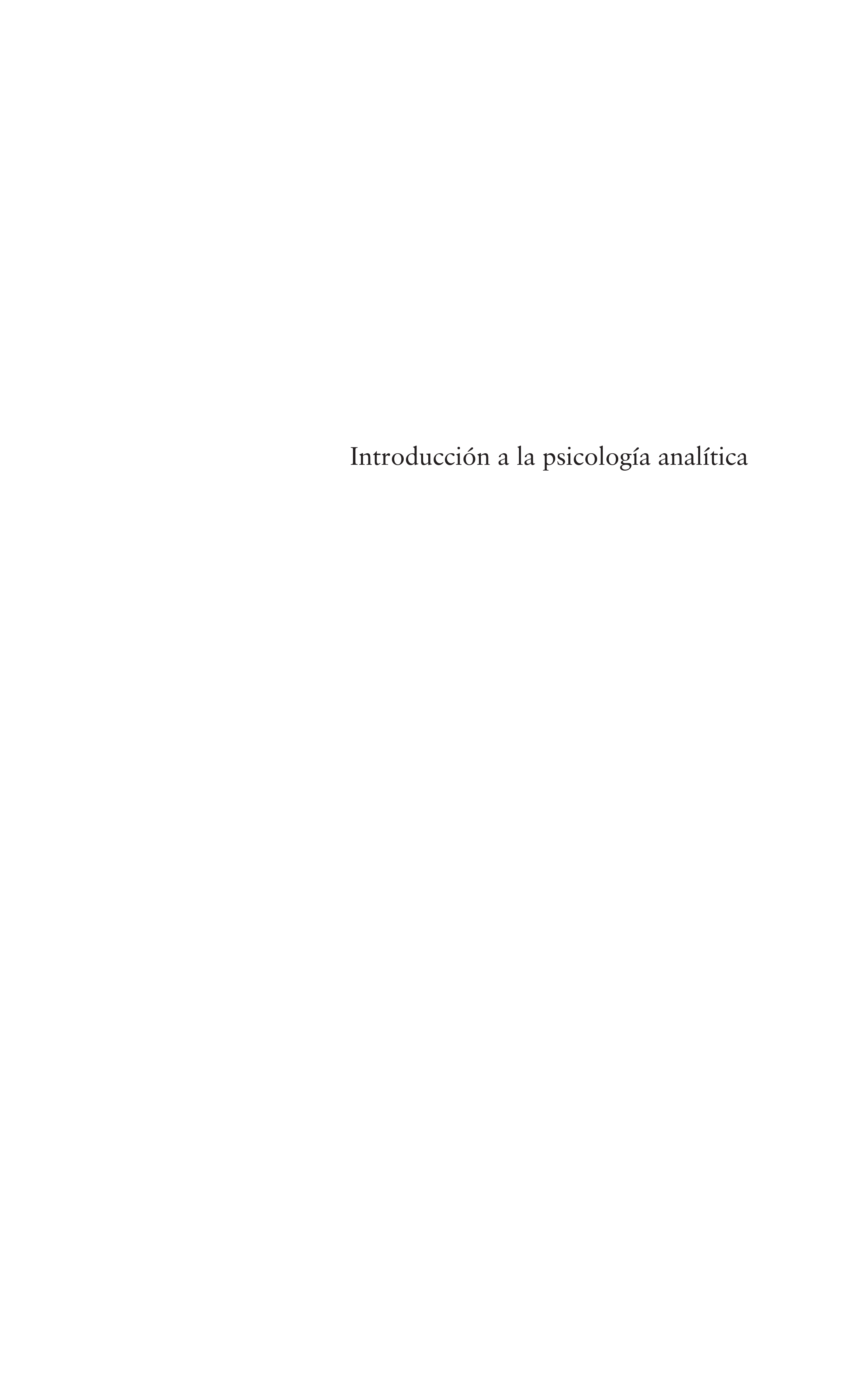


C. G. JUNG

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA

EDITORIAL TROTTA



Introducción a la psicología analítica

Introducción a la psicología analítica
Apuntes del seminario impartido en 1925

C. G. Jung

Edición original de William McGuire
Edición revisada de Sonu Shamdasani

Traducción de Francisco Campillo Ruiz

E D I T O R I A L   T R O T T A

Colección Estructuras y Procesos
Serie Psicología / Seminarios de C. G. Jung

Título original: Introduction to Jungian Psychology.
Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925 by C. G. Jung

© Editorial Trotta, S.A., 2017
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Princeton University Press, New Jersey, 1989, 2012

© Routledge, London, 1990

© Foundation of the Works of C. G. Jung, Zürich, 2007

© Francisco Campillo Ruiz, para la traducción, 2017

© Foundation of the Works of C. G. Jung, Zürich, 2009, para las ilustraciones
de The Red Book de C. G. Jung, ed. de Sonu Shamdasani.
Reproducidas con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita utilizar algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-697-1

ÍNDICE GENERAL

Índices

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 2012

Contemplado desde una perspectiva histórica este es, en muchos aspectos, el seminario más importante de cuantos impartiera Jung, dado que constituye la única fuente fiable directa en la que el propio Jung habla acerca del desarrollo de sus ideas y de la autoexperimentación que dio origen a su *Libro Rojo*, *Liber Novus*. A pesar de ello, jamás ha recibido ampliamente la atención que se merece. En 1989 apareció publicado dentro de la Bollingen Series en una edición a cargo de William McGuire (1917-2009)[1]. La edición se preparó con mucho esmero[2]. La reciente publicación del *Liber Novus* [2009] brinda la oportunidad de realizar una nueva presentación de este seminario, dado que el análisis que Jung expone en él aparece ahora bajo una luz diferente. Para esta edición revisada de la Philemon Series se ha optado por añadir una nueva introducción, junto con referencias cruzadas al material al que Jung hace alusión en el *Liber Novus*, además de algunas notas adicionales que incluyen información novedosa. Estos añadidos aparecen identificados como *2012**. Los errores de la edición de 1989 han sido discretamente subsanados. Investigaciones ulteriores han puesto de manifiesto que los fragmentos del *ABC of Jung's Psychology* de Joan Corrie que se creían extraídos de este seminario y aparecían reproducidos en un apéndice, proceden en realidad del seminario que Jung impartió en Swanage (Inglaterra) en aquel mismo año, de modo que han sido omitidos. McGuire

1. Véase la reseña de John Beebe «Obituary, William McGuire»: *Journal of Analytical Psychology* 55 (2010), pp. 157-158.

2. En el año 1988 tuve ocasión de contribuir con una cierta labor de investigación a la preparación de dicho volumen, lo que constituyó una experiencia muy instructiva por aquel entonces.

* Otras aclaraciones añadidas en la presente traducción española figuran entre corchetes o en nota con asterisco. [*N. del E. español*]

dio por supuesto que las sesiones del seminario tuvieron lugar los lunes durante los meses de marzo a julio ininterrumpidamente, y por ello añadió las fechas correspondientes a cada una de las sesiones. Sin embargo, la reciente recuperación de las notas tomadas por Cary Baynes sugiere que el seminario tenía lugar dos veces por semana, razón por la cual se han suprimido las fechas añadidas.

SONU SHAMDASANI

ABREVIATURAS

BS = Bollingen Series, Nueva York/Princeton.

Dream Analysis [*Análisis de sueños*]. Transcripción del seminario impartido en 1928-1930 por C. G. Jung, ed. de W. McGuire, Princeton (Bollingen Series XCIX,1)/Londres, 1984.

Freud/Jung = Sigmund Freud y Carl Gustav Jung, *Correspondencia* [1974], ed. de W. McGuire y W. Sauerländer, trad. de A. Guéra Miralles, Trotta, Madrid, 2012. [Nueva edición inglesa: Cambridge, Massachusetts, 1988].

Jung: Encuentros = C. G. Jung, *Encuentros con Jung*, ed. de W. McGuire y R. F. C. Hull, trad. de R. Escohotado, rev. técnica de E. Galán, Trotta, Madrid, 2000.

Jung: Letters [*Cartas*] = C. G. Jung, *Letters*, 2 vols., selección y ed. de G. Adler, en colaboración con A. Jaffé, trad. de R. F. C. Hull, Princeton (Bollingen Series XCV)/Londres, 1973 y 1975.

Jung: Word and Image = C. G. Jung, *Word and Image*, ed. de A. Jaffé, trad. de K. Winston, Princeton (Bollingen Series XCVII,2)/Londres, 1979.

Liber Novus = *The Red Book, Liber Novus*, ed. e introd. de S. Shamdasani, trad. de M. Kyburz, J. Peck y S. Shamdasani, Nueva York (Philemon Series), W. W. Norton, 2009. [*El Libro Rojo*, trad. de R. Scheuschener y V. Romero, bajo la dir. de L. Carugati, supervisión de B. Nante, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, ^{2}2012; versión de estudio, 2013].

MDR = C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, recop. y ed. de A. Jaffé, trad. de R. y C. Winston, Nueva York/Londres, 1962. (Las ediciones tienen paginaciones diferentes; se citan las referencias con doble número de

página, correspondiendo la primera a la edición de Nueva York). [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, trad. de M.ª R. Borrás Borrás, Seix Barral, Barcelona, 2001].

OC = C. G. Jung, *Obra Completa*, Trotta, Madrid, 1999-2017, 19 vols.

SE = *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. bajo la dir. general de J. Strachey, en colaboración con A. Freud, con la ayuda de A. Strachey y A. Tyson, Londres/Nueva York, 1953-1974, 24 vols.

Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought, Nueva York/Zúrich; ahora Dallas.

Tipos = *Tipos psicológicos*, OC 6 [1971].

Zaratustra = *Nietzsche's* Zarathustra, transcripción del seminario impartido en 1934-1939 por C. G. Jung, ed. de J. L. Jarrett, Princeton (Bollingen Series XCIX,2)/Londres, 1988, 2 vols.

INTRODUCCIÓN

Sonu Shamdasani

El 24 de marzo de 1925, en la ciudad de Zúrich, Cary Baynes anotó en su diario:

> Ayer comenzó el nuevo orden del día, esto es, la primera de las sesiones del seminario. Este, al igual que las descripciones de las guerras antiguas que figuran en los libros de texto, tiene una causa inmediata y una causa remota, de las cuales la primera aparece brillantemente explicada en la carta circular de Jung. Dicen que cuando la señorita Corrie recibió la susodicha carta, se sintió igual que si su padre hubiese fallecido[1]. Se produjeron llantos, gemidos y rechinar de dientes generalizados entre los fieles, para regocijo por parte del [mago] de los «Cuatro Vientos» [en referencia a Jung]. Como tan solo había tenido dos sesiones de análisis personal desde el 1 de diciembre, me pareció una oportunidad de oro.
>
> Nos vemos los lunes y los jueves de 4.30 a 6 de la tarde en las habitaciones de la Gemeinde Strasse[2]. Ayer estuvieron presentes las siguientes personas: la doctora Shaw, el doctor Kay (*aet*. [*aetatis*] 28 años, natural de Australia, a quien veía por primera vez, y que destaca por ser sumamente atractivo), la señorita Sergeant, Kristine Mann, la doctora Ward, la doctora Gordon, el señor Beckwith[3], (que parecía como si le hubiese picado una avispa, convencido de que la celebración del seminario significa perder su hora de análisis personal con Jung, lo que no era así, pero su ánima le arrastraba hacia seme-

1. En 1922, Joan Corrie publicó el ensayo titulado «A Personal Experience of the Night Sea Journey under the Sea» [Experiencia personal de una travesía nocturna bajo el mar] que relata y analiza algunos de los sueños que había tenido durante su análisis con Jung (*British Journal of Psychology [Medical Section]* 2, pp. 303-312).

2. La agenda de Jung confirma que las reuniones tuvieron lugar los lunes y los jueves. Hubo también un descanso de tres semanas, de mediados de abril a primeros de mayo (información facilitada por cortesía de Andreas Jung [nieto de C. G. Jung]).

3. Para más información sobre Sergeant, Mann y Gordon, véase *infra*, pp. 32, 31 y 60, respectivamente.

jante convicción tanto como le fuera posible), el señor Murray[4] (*aet.* 32 años, recientemente llegado de Cambridge, Inglaterra, pero procedente de Estados Unidos; vino con sesenta preguntas y ha entendido los *Tipos psicológicos*; tartamudea a la perfección, de forma mucho más encantadora que yo; químico de profesión, posee unas tierras vírgenes en Vermont [Nueva Inglaterra], adonde espera poder atraer a Jung para dar una conferencia; cuando se habló de California contestó que no le parecía oportuno porque la región tenía futuro, y que una vez elegido el lugar de la conferencia en menos de dos semanas ya se habría levantado un edificio de apartamentos, mientras que, por su parte, Vermont seguiría siendo exactamente el mismo después de pasados ochenta años; esto último me pareció una estimación demasiado prudente, pienso que podría haber hablado perfectamente de ochocientos años), el señor Aldrich, la señora Dunham (de Chicago), yo, y las señoritas Hincks y Corrie. Nos sentamos por este mismo orden en torno a las paredes de la estancia, y parecíamos sabios.

Jung dijo que empezaría haciendo una revisión histórica de la psicología analítica y que después podíamos plantear todas las preguntas que pudiéramos tener, como hicimos en Cornualles, y entonces él seleccionaría la que mejor encajara con la cuestión a tratar[5]. Le recordé que en aquella ocasión llegamos a un acuerdo respecto de un tema general (la transferencia), y le pregunté si pensaba elegir el tema ahora. Dijo que no, que prefería que hablásemos de lo que nos pudiera interesar, exactamente igual que haríamos en una sesión de análisis individual. La doctora Shaw dijo que le gustaría saber algo más acerca del principio de enantiodromía, más de lo que se decía en el capítulo sobre Schiller[6]. De acuerdo —dijo Jung, o algo por el estilo—, pero lo tendrá que plantear en forma de pregunta. Aldrich dijo que le gustaría escuchar a Jung exponer su filosofía de vida, y que las personas que estuvieran pensando en ejercer como analistas podían reservarse sus preguntas para cuando tuvieran sus sesiones individuales con él. Ante eso, protesté y dije que algunos de nosotros no teníamos previsto nada semejante, y que nos sentiríamos muy decepcionados en el caso de que el seminario no estuviera generosamente abierto a todo el mundo. Al oír esto, Jung comentó que Aldrich estaba simplemente exteriorizando su protesta contra la preponderancia del elemento femenino, lo que fue recibido con ruidosas ovaciones. A juzgar por el tono de víctima que utilizó Aldrich, se diría que había tenido algunas experiencias espantosas con personas que pensaban ejercer como analistas. Jung dijo que en lo referente a hablar de su filosofía de

4. Durante la Semana Santa de aquel año, [Henry Alexander] Murray pasó tres semanas en Zúrich a fin de tener algunas sesiones de análisis con Jung. Para más detalles, véase F. Robinson, *Love's Story Told: A Life of Henry A. Murray*, Cambridge (MA), Harvard UP, 1992, pp. 120 s.

5. La referencia alude al seminario de 1923 celebrado en la localidad de Polzeath (pendiente de preparación para su publicación dentro de la Philemon Series).

6. Véase Jung, *Tipos psicológicos*, OC 6, § 150. Señala Jung: «Enantiodromía significa 'corrimiento a lo contrario'. Con este concepto se designa en la filosofía de Heráclito la alternancia de los opuestos en el sucederse de las cosas, es decir, la idea de que todo cuanto existe se transforma en su opuesto» (§ 716).

vida, le parecía abarcar demasiado de un tirón y que Aldrich tendría que descomponer la tarea en distintas preguntas diferentes, y entonces Corrie protestó contra la idea de hacer una revisión histórica, alegando que preferiría escuchar algo más personal de labios del propio Jung. Me alegré mucho de oírle decir eso, porque yo también pensaba que Jung tenía intención de seguir dándole vueltas a la introducción que nos había dado en Cornualles, lo cual habría sido una lástima, pero lo que él tenía pensado era algo muy diferente, se refería antes bien al curso del desarrollo de sus propias ideas acerca del análisis, lo cual, obviamente, era un tema que todos aceptamos encantados. Dijo que siempre le había impresionado la amplitud del ámbito que abarcaba la psicología analítica, y por ello le parecía útil que se pudiera tener alguna visión de conjunto respecto de dicho ámbito, y entonces comenzó su exposición, la cual, en la medida de lo posible, trataré de reflejar con sus propias palabras, porque con ello tal vez logre transmitir algo de la viveza de[7]

Aquí se interrumpe el vívido relato que hace Cary Baynes del jovial comienzo de este seminario. La audiencia, evidentemente, no tenía la menor idea respecto de qué era lo que Jung estaba a punto de exponer. Pero antes de ocuparnos de esta cuestión, debemos analizar cuál era la situación de Jung en el año 1925.

Jung en 1925

En 1921 había aparecido *Tipos psicológicos*, que tuvo una gran acogida. La edición inglesa vio la luz en 1923 y recibió muchas críticas elogiosas. En un artículo a doble página aparecido en *New York Times Book Review*, concluía Mark Isham:

> Esta obra es rigurosamente seria, positiva, didáctica, clásica, y sin embargo más que estimulante. Es vigorizante, liberadora y recreativa. El autor muestra un conocimiento asombrosamente comprensivo respecto del tipo introvertido dentro de la tipología mental, y casi el mismo nivel respecto de los demás tipos [...] Jung ha desvelado el reino interior del alma prodigiosamente bien y ha realizado el insigne descubrimiento del valor que reviste la fantasía. Su libro abarca y comprende diversas ramas, y se podrían escribir acerca de él muchas reseñas abordando distintas temáticas absolutamente diferentes[8].

7. Cary Baynes Papers, Contemporary Medical Archives, Wellcome Library [Londres] (en adelante, *CFB*). Las notas [del diario] de Cary Baynes aparecen reproducidas con la autorización de Ximena Roelli de Angulo.

8. Revista de libros del *New York Times*, con fecha del 10 de junio de 1923. Sobre la recepción de la obra, véase S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge, Cambridge UP, 2003, pp. 83 s. y 334 s.

En lo referente al número de publicaciones, el período que abarca desde la aparición de *Tipos psicológicos* hasta el presente seminario fue uno de los más tranquilos en toda la carrera de Jung. El año 1921 vio la publicación de una contribución a un simposio celebrado en la British Psychological Society: «El valor terapéutico de la abreacción»[9]; 1922 vio la publicación de una alocución ante la Sociedad de la Lengua y Literatura Alemana, en Zúrich: «Sobre la relación de la psicología analítica con la obra de arte poética»[10]. En contra de lo que era habitual en su caso, Jung no publicó nada nuevo en 1923 y 1924. Puede que ello guarde alguna relación con el hecho de que su madre murió en enero de 1923. En 1925 aparecieron dos artículos: la publicación de una ponencia-resumen sobre los «tipos psicológicos», presentada en el Congreso Internacional sobre Educación celebrado en Territet (Suiza)[11], y una contribución al volumen sobre el matrimonio editado por el conde Hermann Keyserling: «El matrimonio como relación psicológica»[12]. El centro de gravedad de la creatividad de Jung estaba claramente en otros asuntos, a saber, la transcripción del *Liber Novus*, el *Libro Rojo*[13] y en el inicio de la construcción de su torre de Bollingen, en la ribera septentrional del lago de Zúrich.

Podemos resumir brevemente la génesis del *Liber Novus*. En el invierno de 1913, Jung dio deliberadamente rienda suelta a sus fantasías y anotó cuidadosamente los resultados. Más adelante denominó a este proceso «imaginación activa». Registró por escrito estas fantasías en los *Libros negros*. No son unos diarios personales, sino el registro de un proceso de autoexploración y autoexperimentación. Los diálogos que conforman estas imaginaciones activas se pueden contemplar como una manera de pensar de forma dramatizada.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Jung consideró que algunas de sus fantasías constituían precogniciones respecto de dicho acontecimiento. Ello le llevó a redactar el primer borrador manuscrito del *Liber Novus*, que consistía en una transcripción de las principales fantasías extraídas de los *Libros negros*, junto con el añadido de una serie de comentarios interpretativos y elaboraciones líricas. Con ello, Jung trató de derivar los principios de psicología general partiendo de las fantasías, además de comprender en qué medida las situaciones reflejadas en las fantasías presentaban, de manera simbólica, acontecimientos que habían de suceder en el mundo real. Aunque jamás vio la luz pública en vida de Jung, la obra es-

9. [1921/1928], OC 16,10.
10. OC 15,6.
11. [*Tipos psicológicos* (1923)], OC 6.
12. OC 17,8.
13. C. G. Jung, *The Red Book, Liber Novus*, ed. e introd. de S. Shamdasani, trad. de M. Kyburz, J. Peck y S. Shamdasani, W. W. Norton, Nueva York, 2009 (en adelante, *Liber Novus*).

taba pensada para ser publicada. Su tema general es la forma como Jung reencontró su alma y trascendió el malestar contemporáneo asociado a la alienación espiritual. Ello lo logra finalmente posibilitando el renacimiento de una nueva imagen de Dios en su alma, y desarrollando una nueva visión del mundo bajo la forma de una cosmología psicológica y teológica. El *Liber Novus* expone el prototipo de la concepción junguiana del proceso de individuación.

El material pasó por una serie de borradores, y después fue copiado nuevamente por Jung con una florida escritura gótica en un gran infolio forrado en cuero rojo, al que le añadió historiadas iniciales, bordes ornamentales y un número sustancial de ilustraciones. Jung había acabado el manuscrito de las dos primeras partes del *Liber Novus* en 1915, y de la tercera parte, «Escrutinios», en 1917. De ahí en adelante, se enfrascó en la minuciosa transcripción de los manuscritos al infolio. Las ilustraciones comenzaban siendo inicialmente plasmaciones pictóricas de las fantasías dentro del texto y posteriormente cabía considerarlas como imaginaciones activas por derecho propio, relacionadas ocasionalmente con fantasías relativas al mismo período de tiempo incluidas en los *Libros negros*. Jung puso fin abruptamente a la transcripción alrededor de 1930. En enero de 1921 había llegado a la página 127 del volumen caligrafiado, y en agosto de 1925 había llegado al final de la página 156.

En 1920 Jung compró unas tierras en la ribera norte del lago de Zúrich, en la localidad de Bollingen. Sentía la necesidad de representar en piedra sus pensamientos más profundos y de construirse una morada totalmente primitiva [sin electricidad ni teléfono]: «Bollingen fue algo muy importante para mí, porque las palabras y el papel no eran lo bastante reales. Necesitaba dejar constancia de una confesión en piedra»[14]. El torreón constituía una «representación de la individuación». A lo largo de los años, Jung fue pintando murales y tallando relieves en los muros. La torre puede considerarse como una continuación tridimensional del *Liber Novus*: su «*Liber Quartus*».

En 1924 y 1925 la publicación del *Libro Rojo* parece haber sido uno de los asuntos más importantes que Jung tenía en mente. A comienzos de 1924 le pidió a Cary Baynes que hiciera una nueva transcripción mecanografiada del texto y habló de la cuestión de publicar la obra. Baynes anotó en su diario:

> Así pues, usted me dijo que tenía que copiar los contenidos del *Libro Rojo* —en otra ocasión anterior ya había hecho una copia para usted, pero desde

14. Protocolos de las entrevistas que Aniela Jaffé mantuvo con Jung para la redacción de *Recuerdos, sueños, pensamientos* (MDR), Biblioteca del Congreso, Washington DC (texto original en alemán), p. 142.

> entonces usted le había ido añadiendo una gran cantidad de material adicional, razón por la cual quería que lo volviera a transcribir y usted me iría explicando cosas a medida que yo fuera avanzando en la tarea, pues usted comprendía prácticamente todo lo que decía en él—. De esta forma tendríamos la oportunidad de hablar de muchas cosas que jamás aparecerían en mi análisis personal y yo podría acceder a comprender sus ideas desde los fundamentos[15].

Al mismo tiempo, Jung habló con su colega Wolfgang Stockmayer[16] acerca de la forma que se le podría dar a una posible publicación. En 1925 «Peter» [Helton Godwin] Baynes hizo una traducción de los *Septem Sermones ad Mortuos*, que fue publicada con carácter privado en Inglaterra por Watkins Books [Londres].

Mientras se ocupaba de la transcripción, Cary Baynes urgió a Jung a dar un seminario sobre el *Libro Rojo*. Jung anotó en su diario:

> Cuando le pregunté a Baynes si no le gustaría que se diera un seminario sobre el *Libro Rojo*, no tenía ninguna otra cosa en mente más que lo que usted estaba haciendo junto con él. Desde que empecé a leer el libro vengo pensando que sería una muy buena idea si en lugar de hablarlo conmigo, como usted dijo que haría, Mona Lisa[17] también estuviera incluida. Tal vez ella conozca tan bien todo lo que figura en el libro y lo comprende tan absolutamente, que la idea no le resulte especialmente atractiva, pero pensaba yo que tal vez [...] él [Peter Baynes] me preguntó... por qué yo hacía tanto problema con la idea de publicar el *Libro Rojo*. Le podría haber contestado bruscamente diciendo que yo hacía un problema en relación con este asunto porque así lo había planteado usted mismo [...] entonces usted le expuso cuál era su propia postura respecto de la cuestión y él se quedó totalmente perplejo [...] Cuando dije que quería oírle hablar del *Libro Rojo* al aire libre y usted lo quiso interpretar como que yo tenía en mente celebrar una recepción oficial*, le devolví a usted el golpe pagándole con la misma moneda, y le dije que si el Libro Rojo no era lo bastante importante como para hablar de él a plena luz del día, entonces le correspondería a usted hacer algo para enmendarlo[18].

No sabemos si se celebró un seminario de tales características. Pero es probable que estos debates desempeñaran un papel en la decisión que tomó Jung de hablar abiertamente en público por primera vez acerca de su autoexploración y sobre algunas de las fantasías que aparecen en el *Liber Novus*.

15. Entrada con fecha de 26 de enero de 1924, reproducido en S. Shamdasani, «*Liber Novus*: The 'Red Book' of C. G. Jung», en *Liber Novus*, p. 213.
16. *Ibid.*, pp. 214 s.
17. Emma Jung (información facilitada por Ximena Roelli de Angulo).
* Un *pink tea*, en alusión sarcástica. [*N. del T.*]
18. Entrada con fecha de 5 de junio de 1924, *CFB*.

Durante este período, Jung se apartó del Club Psicológico [de Zúrich], que había fundado en 1916[19]. El 25 de noviembre de 1922 Jung, junto con Emma Jung y Toni Wolff, abandonaron el Club[20]. Durante el período en que estuvo apartado del Club, impartió el seminario de Polzeath (Cornualles, Inglaterra), en julio de 1923. El año anterior se había fundado el Club de Psicología Analítica de Londres. El seminario de Cornualles estuvo organizado por Peter Baynes y Esther Harding, y a él asistieron veintinueve personas[21]. El seminario tuvo dos temas principales: la técnica del análisis y los efectos psicológicos históricos del cristianismo. Durante este período, un creciente número de personas procedentes de Inglaterra y Norteamérica se encaminaron a Zúrich para trabajar con Jung, formando un grupo no oficial de expatriados. El 22 de agosto de 1922, Jaime de Angulo escribió a Chauncey Goodrich lanzando «un reto a todos los hermanos neuróticos: 'Id, hermanos míos, id a la Meca, esto es, a Zúrich, y bebed de la fuente de la vida, todos aquellos de vosotros que estáis muertos en vuestras almas, id y buscad una vida nueva'»[22].

El 30 de abril de 1923, hubo una iniciativa por parte de Eugen Schlegel en el sentido respecto de que el Club debía tratar de recuperar a Jung. Más adelante en ese mismo año, se estableció una correspondencia entre Jung y Alphonse Maeder sobre este tema. La postura de Jung era que accedería a volver únicamente en el caso de que su colaboración fuera clara y unánimemente deseada. Dentro del Club, hubo discusiones acaloradas en torno a esta cuestión. Por ejemplo, el 29 de octubre de 1923 von Muralt afirmó que Jung utilizaba a las personas para sus fines personales, que las relaciones con él eran difíciles a menos que uno aceptara sus teorías, y que su actitud hacia las personas no era la de un analista, y otras cosas por el estilo. Se puede imaginar la reacción de Jung al verse en una situación en la que una institución que él mismo había fundado, sobre la base de su proyecto soñado, estaba derivando hacia otros objetivos, al tiempo que él era relegado al papel de patriarca obstaculizador. En febrero de 1924, Hans Trüb dimitió como presidente del Club, y se le envió a Jung una carta pidiéndole que volviera, lo cual se decidió a hacer un mes más tarde[23].

19. Véase S. Shamdasani, *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, Routledge, Londres, 1998.

20. F. Muser, «Zur Geschichte des Psychologischen Clubs Zürich von den Anfängen bis 1928» (separata del informe anual del Club Psicológico de Zúrich), 1984, p. 8.

21. Información procedente de B. Hannah, *Jung, His Life and Work: A Biographical Memoir*, Putnam, Nueva York, 1976, p. 149.

22. Goodrich Papers, Bancroft Library, Universidad de California, San Francisco.

23. La información contenida en este párrafo procede de Muser, «Zur Geschichte des Psychologischen Clubs Zürich von den Anfängen bis 1928», y de las actas del Club Psicológico de Zúrich. Agradezco la ayuda de Andreas Schweizer a la hora de consultar los archivos del Club.

Más adelante en aquel mismo año, Jung comenzó a dar una conferencia en tres partes, en alemán, sobre la psicología de los sueños (1 de noviembre, 8 de diciembre, 21 de febrero de 1925), seguida de un debate el 23 de mayo de 1925[24]. Es significativo que si bien el seminario impartido en inglés, que constituye el objeto de la presente publicación, tuvo lugar en el Club Psicológico, oficialmente no se celebró ningún «seminario del Club» —no aparece mención alguna de él en las actas ni en el informe anual del Club, y de los cincuenta y dos miembros oficiales y los tres miembros invitados de que constaba el Club en 1925, tan solo unos pocos asistieron al seminario. Este parece haber sido más bien un evento privado organizado por Jung, y que casualmente se celebró en el Club Psicológico. Había al parecer una mayor continuidad entre quienes asistieron al seminario de Polzeath y a este seminario (el tamaño de los grupos de uno y otro era aproximadamente el mismo). Por consiguiente, existía una división entre los miembros del Club radicados en Zúrich, que tan solo recientemente habían vuelto a readmitir a Jung entre ellos, y la audiencia más internacional de los seminarios de Jung impartidos en inglés, y consecuentemente una dinámica psicológica diferente. En años posteriores, el contingente de habla inglesa habría de desempeñar un papel predominante en la difusión de la obra de Jung.

El seminario

Jung comienza *Tipos psicológicos* con un comentario acerca del condicionamiento subjetivo que afecta a todo conocimiento, la llamada «ecuación personal». Señala que en psicología las concepciones «siempre serán el producto de la constelación psicológica subjetiva del investigador»[25]. El reconocimiento de los efectos de la ecuación personal, la cual constituye el determinante subjetivo del conocimiento, sería la precondición para poder evaluar científicamente a otros individuos. En el presente seminario Jung habló con franqueza de su propia ecuación personal —no tanto de su biografía cuanto de su orientación, de la formación de su punto de vista psicológico, de su inclinación subjetiva—. Por primera vez, habló de su propio tipo psicológico. Inició su exposición indicando que pretendía ofrecer una «visión» de conjunto de la «amplitud del ámbito» que abarca la psicología analítica, y empezó haciendo un esbozo de la génesis de sus propias concepciones, comenzando por su preocupación inicial respecto de cuestiones relativas a lo inconsciente. En contraste llamativo

24. *Jahresbericht des Psychologischen Clubs Zürich*, 1925.
25. Jung, *Tipos psicológicos*, OC 6, § 9. Sobre esta cuestión, véase S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, sección primera.

con las presentaciones de su obra más centradas en Freud, a continuación Jung no pasó directamente a hablar de su asociación con Freud, sino de sus lecturas previas de Schopenhauer y von Hartmann, y de su interés por el espiritualismo, situando de este modo su obra dentro del marco de una trayectoria intelectual y vivencial completamente diferente de la de Freud. Jung dejó bien claro que fue únicamente después de haber dado forma a sus propias concepciones iniciales sobre lo inconsciente y la libido, y de haberse destacado por sus investigaciones experimentales en el ámbito de la psicopatología, cuando entró en contacto con Freud. Si bien tenía la sensación de que, trabajando independientemente, había confirmado algunas de las teorías de Freud, mantuvo sus reservas desde el principio. En su obra publicada, Jung había señalado cuáles eran sus diferencias teóricas con Freud[26]. En el seminario que nos ocupa, habló francamente por primera vez de su relación con Freud y de las limitaciones personales de este: su deshonestidad respecto de sus propios casos, su incapacidad para aceptar las críticas y, en definitiva, el que colocara su propia autoridad por encima de la verdad. Esto conformó la primera respuesta de Jung a la versión *ad hominem* de la relación entre ambos que aparece reflejada en la obra de Freud *Historia del movimiento psicoanalítico*, de 1914[27].

Jung menciona después algunos sueños muy cargados emocionalmente que Freud había sido incapaz de comprender correctamente y que le condujeron a un sentido nuevo respecto de la autonomía de lo inconsciente. Más adelante cayó en la cuenta de que en *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912) había estado analizando sus propias producciones fantaseadas. Consecuentemente, se puso a hacer esto mismo de manera más sistemática. Después narró las visiones que tuvo camino de Schaffhausen en octubre de 1913, las cuales, tras el estallido de la guerra, interpretó como premonitorias y marcaron el comienzo de sus imaginaciones activas. Concentró su atención en los diálogos con su alma en el otoño de 1913, su primer descenso visual [a lo inconsciente] el 12 de diciembre, su sueño de matar a Sigfrido el 18 de diciembre y sus encuentros con Elías y Salomé poco tiempo después. En resumen, el período de autoexperimentación que Jung expuso en el seminario abarcaba de octubre a diciembre de 1913, lo que constituye la base de la primera parte del *Liber Novus*: el *Liber Primus*. Junto con los debates [con los asistentes], conforma el cuerpo principal de este seminario. Esta fue la primera, y de hecho la única vez, que Jung habló en público acerca de estos contenidos.

26. Véase, por ejemplo, C. G. Jung, *Jung contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis*, con una nueva introd. de S. Shamdasani, Princeton UP, Princeton (NJ), 2012.
27. SE, XIV [*Obras completas*, 5, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997].

Significativamente, sin embargo, mientras narraba estos episodios Jung jamás mencionó directamente el *Liber Novus*, lo que obviamente habría suscitado una gran curiosidad. El seminario se puede considerar como un experimento de exponer la psicología analítica hablando en primera persona, con su propio «caso» presentado como el ejemplo más claro de sus teorías. Al mismo tiempo, intencionadamente le dijo a su audiencia: «Les he contado muchas cosas, ¡pero no den por supuesto que les he contado todo!»[28]. El material aquí expuesto pretendía de alguna forma responder a la petición de Cary Baynes de celebrar un seminario sobre el *Liber Novus*, y es posible que Jung estuviera interesado en observar la respuesta de la audiencia en relación con sus propias deliberaciones respecto de la posibilidad de publicar la obra.

El análisis que hace aquí Jung de estos episodios en modo alguno supone una reiteración de su comentario sobre los mismos correspondiente al segundo estrato del *Liber Novus*, y se puede considerar un tercer estrato de comentarios. En contraste con el lenguaje lírico y evocador que caracteriza el segundo estrato del *Liber Novus*, Jung emplea aquí sus conceptos psicológicos; para ser más precisos, trata de mostrar de qué forma derivó sus conceptos psicológicos partiendo de sus reflexiones acerca de estas experiencias. Como señala elocuentemente: «Extraje todo mi material empírico de mis pacientes, pero la solución al problema la saqué de dentro, de mi observación de los procesos inconscientes»[29]. Al mismo tiempo, su exposición cumplía una función pedagógica. La audiencia estaba formada en su mayor parte por personas con las que Jung estaba trabajando, y podemos suponer que la práctica de la imaginación activa desempeñó un papel principal en su labor conjunta. Por consiguiente, Jung estaba efectivamente utilizando su propio material como un ejemplo ilustrativo, mostrando de qué forma su tipología psicológica personal aparecía reflejada y materializada en sus propias fantasías, su encuentro y su reconciliación con las figuras del ánima y del anciano sabio, y la génesis de la función transcendente como forma de resolución del conflicto de los contrarios. Adicionalmente, una parte significativa de la discusión dentro del seminario se centró en la importancia que revestía el arte moderno y en cómo se podía entender desde el punto de vista psicológico. A este respecto, el objetivo de encuadrar su propia labor creativa parece haber estado en el trasfondo de la intención de Jung.

A continuación de la presentación y de la discusión de su material, Jung presentó un esquema generalizado mostrando de qué forma se podían entender tales diagramas. Si se adopta una perspectiva histórica, se puede lamentar que los participantes no presionaran a Jung para que si-

28. *Infra*, p. 87.
29. *Infra*, p. 86.

guiera presentando y comentando más cosas extraídas de su propio material personal. El seminario concluyó con la asignación de una tarea para la clase, en la que se pedía a los participantes que estudiaran tres novelas conocidas que abordaban el tema del ánima: *Ella*, de Rider Haggard; *La Atlántida*, de Benoît, y *Das grüne Gesicht* (El rostro verde), de Meyrink. A petición de la clase, se sustituyó el libro de Meyrink por una obra que versara sobre el ánimus: *La viña del mal*, de Marie Hay[30]. Como señala Jung, el propósito de este ejercicio era poder brindar «una [muy] buena idea de qué es lo que han sacado en claro de estas sesiones»[31]. Esta no era la primera vez que Jung recurría a escritos conocidos para ilustrar su obra. El capítulo quinto de *Tipos psicológicos* presenta su análisis de la novela *Prometeo y Epimeteo* del escritor suizo Carl Spitteler. Spitteler había sido galardonado con el Premio Nobel de literatura en 1919[32]. Publicada en 1887, *Ella*, de Rider Haggard, continuaba siendo un *best seller*. El rodaje de una película muda basada en la novela, para la cual el propio Rider Haggard escribió los diálogos impresos, finalizó en 1925. La utilización de novelas conocidas cumplía la función de demostrar el hecho de que la dinámica psicológica que actuaba dentro del proceso de individuación no era en modo alguno una cuestión meramente esotérica.

Unas pocas semanas después de acabar este seminario el 6 de julio, Jung fue a Inglaterra para dar otro seminario en lengua inglesa en la localidad de Swanage (condado de Dorset), del 25 de julio al 7 de agosto[33]. El seminario estuvo organizado nuevamente por Peter Baynes y Esther Harding. El tema fue el análisis de los sueños y asistieron alrededor de cien participantes[34]. Jung comenzó presentando una revisión histórica de la interpretación de los sueños, a lo que siguió el análisis de una serie de sueños de una viuda de cincuenta y tres años de edad.

La secuela

Cary Baynes tomó notas del seminario y, poco después de su finalización, se habló acerca de la posibilidad de publicar las notas, lo que al parecer fue propuesto primeramente por la doctora Harriet Ward. En una entrada del

30. Dado el nivel del interés de Jung por Gustav Meyrink, cabe lamentar, con la perspectiva que da el tiempo transcurrido, que no tengamos un registro de los comentarios de Jung acerca de esta obra. Véase S. Shamdasani, «*Liber Novus*: The 'Red Book' of C. G. Jung», en *Liber Novus*, pp. 207 y 212.
31. *Infra*, p. 187.
32. Véase *Tipos psicológicos*, OC 6, cap. 5.
33. Este seminario será preparado para su publicación dentro de la Philemon Series.
34. Información procedente de B. Hannah, *Jung, His Life and Work*, p. 166, y de las notas del seminario tomadas por Esther Harding, Kristine Mann Library, Nueva York.

diario con fecha de 26 de septiembre de 1925, Baynes describe algunas de estas deliberaciones:

> Después de hablar con Emma acerca de las notas que tomé y de comprobar que su reacción ante la posibilidad de darlas a la imprenta es exactamente la misma que la mía, todas mis resistencias hacia dicha idea han vuelto a asaltar mi mente con toda su fuerza y me gustaría exponer una vez más la cuestión ante usted. Pienso que aquellas lecciones que dio usted la pasada primavera constituyen el evento más importante que ha tenido lugar dentro del ámbito de la psicología en lo que va de siglo, porque en ellas expone usted la evolución de una idea desde su lugar en la naturaleza bajo la forma de un arquetipo, a la condición de abstracción, o de concepto, el último refinamiento del ingenio humano, que diría usted. Jamás se había ni tan siquiera soñado nada semejante en el mundo hasta la fecha, y mucho menos se había hecho, y por ello pienso que aquellas lecciones deben ser tratadas de una forma que se corresponda con la importancia de su contenido. Pero, dirá usted, ¿qué mejor forma puede haber de hacer algo con ellas que imprimirlas? Sin embargo, pienso que el hecho de imprimirlas las falsifica de una forma sumamente dolorosa. Es comúnmente aceptado que cuando se imprime algo es para poder tenerlo delante de la vista de una forma más o menos permanente, pero aquellas notas no tienen ninguna forma en absoluto, no podría ser de otro modo, y no pretenden ser otra cosa que un esbozo esquemático de lo que usted dijo. Participan en cierto modo de la naturaleza del *ébauche* [boceto] en arcilla que hace el escultor, y como tales tienen su magia, pero desde el momento en que se las obligue a ser algo que no son, la magia se desvanecerá y se volverán insulsas. Además, cuando usted hace algo con la palabra hablada, puede crear unas estructuras extraordinarias en un breve espacio de tiempo, pero al trasladarlo a la palabra escrita, o más bien a la palabra impresa, las estructuras tienen que tener unos fundamentos visibles subyacentes si pretendemos transmitirlas, es decir, llevarlas al ámbito de la ciencia. Ahora bien, las tres series de lecciones —Swanage, las de aquí, y Cornualles— están plagadas de pensamientos fugitivos que fluían con seguridad cuando usted los expresaba, pero que se pierden entre las páginas de las notas con tan solo la mitad de su calidad etérea. Si las escribiera usted, volverían a volar, pero en su condición de apuntes no, y esta es otra de las razones por las que pienso que no se deben presentar con la formalidad que les brinda el carácter impreso. Habría que conservarlas tal cual, como material rudimentario de laboratorio, hasta el momento en que usted pudiera elaborar las ideas contenidas en ellas en forma de libro, lo cual acabará haciendo sin duda alguna con el transcurso del tiempo. La mejor forma de conservarlas en el lugar que les corresponde me parece que sería mimeografiarlas y dárselas únicamente a los miembros del seminario, con tan solo una media docena de excepciones, tales como Baynes, Shaw y algunos otros pocos por el estilo […] La primavera pasada, cuando hablé con usted acerca de ello, la idea de imprimir las notas le pareció únicamente una fantasía inofensiva de Ward. No tengo la menor duda de que pensaba usted lo mismo cuando Hinkle propuso traducir las *Wandlungen* [*Transformaciones y símbolos de*

la libido], pero ¡mire cuán lejos de ser inofensiva ha demostrado estar esta fantasía![35]

Cabe imaginarse el impacto que este seminario, con su plétora de detalles concernientes a la autoexperimentación de Jung, habría tenido *de haber* sido publicado en aquel tiempo. Cary Baynes puso de relieve perspicazmente los aspectos más llamativos de las sesiones, a saber, la manera en la que el relato de Jung abría una ventana excepcional para la exploración del proceso creativo al mostrar la secuencia que iba de la irrupción de sus fantasías a sus reflexiones sobre las mismas, y de ahí a su evolución final bajo la forma de una serie de abstracciones psicológicas dentro del marco de una nueva concepción de la psicología humana.

La propuesta de Cary Baynes de hacer una distribución limitada de los contenidos del seminario fue aceptada. Jung se llevó consigo las notas de Baynes para revisarlas cuando partió para su viaje a África. El 19 de octubre le escribe «saliendo de Lisboa»: «Me ocupé fielmente de las notas, como podrá ver. Pienso que en su conjunto son bastante fidedignas. Algunas de las sesiones parecen incluso fluidas, a saber, aquellas en las que fue usted incapaz de detener la corriente de su libido»[36]. La cuidadosa supervisión que hizo Jung del texto del seminario lo distingue de las notas de la mayoría de sus restantes seminarios, y garantiza su fiabilidad.

Del listado que realizó Cary Baynes enumerando la distribución de las cincuenta primeras copias se desprende que, además de a los asistentes al seminario, se hizo llegar copias a las siguientes personas: el doctor Peter Baynes, la señorita Sigg, Chauncey Goodrich, la señorita von Sury, la señora Füglisteller, el profesor Vodaz, el doctor James Young, las doctoras Irma Putnam y Elizabeth Whitney, el doctor Wolfgang Kranefeldt, la señora Altherr, la señorita N. Taylor, Frances Wickes, Wilfred Lay, la doctora Helen Shaw, Willard Durham, la doctora Adela Wharton, la señorita M. Mills, y el Club Psicológico[37]. Después de la preparación de las notas del seminario, mientras Jung estaba en África, Cary Baynes volvió a ocuparse de la transcripción del *Liber Novus*[38]. Después de regresar de África, en abril de 1926, Jung retomó su labor de transcribir el *Liber*

35. El 10 de abril de 1942 Jung escribe a Mary Mellon [fundadora, junto con Paul Mellon, de las Bollingen Series]: «Hay que volver a traducir *Psychology of the Unconscious*, el texto lo necesita urgentemente» (Archivos Jung, Instituto Federal Suizo de Tecnología, de Zúrich), original en inglés. Según Joseph Lewis Henderson, Jung quería que el texto se volviera a traducir, pero tuvo problemas con los derechos de autor (comunicación personal).

36. *CFB*.

37. *CFB*.

38. En febrero de aquel mismo año comenzó su traducción de la edición alemana (a cargo de Richard Wilhelm) del *I Ching*, tarea esta que habría de tenerla ocupada durante décadas (comunicación de Cary Baynes a Chauncey Goodrich, Goodrich Papers, Bancroft Library, Universidad de California, San Francisco, 15 de febrero de 1925).

Novus al volumen caligrafiado. Sin embargo, desde ese momento hasta que abandonó la transcripción en 1930 (antes de retomarla por última vez hacia finales de los años cincuenta), tenemos tan solo diez páginas caligrafiadas con texto exclusivamente, dos ilustraciones acabadas (los mándalas «ventana hacia la eternidad» y el que incluye un «castillo dorado»), además de una ilustración incompleta[39].

En 1926 Jung publicó *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica: Una visión general de la moderna teoría y método de la psicología analítica*[40]. Se trataba de una revisión de su libro de 1917 *La psicología de los procesos inconscientes: Una visión general de la teoría y práctica de la psicología analítica*[41]. Las principales diferencias entre esta edición y la segunda edición de 1918 eran la revisión del material relativo a los tipos psicológicos, la inclusión de una ampliación y revisión de la discusión sobre lo inconsciente, junto con material adicional sobre la individuación y la psicoterapia. En 1928 Jung publicó *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*[42], y una versión considerablemente revisada y ampliada de su artículo de 1916: «La estructura de lo inconsciente»[43]. Los capítulos sobre la confrontación con el ánima, el ánimus y la personalidad *mana* elaboran parte de su exposición en el presente seminario, citando los libros de Rider Haggard y de Benoît, sin incluir ninguna referencia a sus experiencias personales[44]. Cuando Jung publicó tres de sus ilustraciones extraídas del *Liber Novus* en su «Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro*» de 1929 como ejemplos de «mándalas europeos», aparecieron presentadas de forma anónima[45]. En lo sucesivo, Jung rehuiría hablar en primera persona, ya fuera bajo la forma que utiliza en la exposición del material personal en este seminario, o a través de la publicación del *Liber Novus*.

A finales de los años cincuenta, cuando Aniela Jaffé estaba ocupada en su proyecto de biografía de Jung que cristalizó en *Recuerdos, sueños, pensamientos*, «entró a saco» en algunas secciones de este seminario para complementar el material procedente de sus entrevistas con Jung, y en particular la discusión respecto de su relación con Freud y de su autoexploración, en el capítulo sobre la «confrontación con lo

39. *Liber Novus*, pp. 157 s.

40. *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben. Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie*, Rascher, Zúrich, 1926. La versión posteriormente revisada de 1943 figura en OC 7,1 [«Sobre la psicología de lo inconsciente» (1917/1926/1943)].

41. Disponible en inglés, en C. G. Jung, *Collected Papers on Analytical Psychology*, ed. y trad. de C. Long, Baillière, Tindall and Cox, Londres, 1917.

42. OC 7,2.

43. *Ibid*.

44. OC 7, § 296 s.

45. OC 13, § 32-37 y OC 9/1,12.

inconsciente»[46]. Desgraciadamente, la manera en la que el material fue combinado y ordenado por Jaffé en este capítulo hace imposible establecer una cronología clara de este período y se pierde la coherencia de la discusión incluida en este seminario. El capítulo tampoco distingue entre la discusión que hacía Jung del material en 1925, cuando todavía estaba enzarzado en la transcripción caligráfica y las ilustraciones, y sus rememoraciones y reflexiones ulteriores, transcurridas más de treinta años después.

Todo lo anterior sirve para ilustrar el carácter único que reviste este seminario dentro del catálogo de Jung, lo cual no fue captado plenamente cuando finalmente vio la luz en 1989. La publicación del *Liber Novus* en 2009 permite leer las notas del seminario desde una nueva perspectiva y verlo como un complemento esencial a dicha obra: como un capítulo adicional en la elaboración que hace Jung del material y en su traslación a una forma conceptual, además de como un experimento pedagógico. Su combinación única de elementos personales, históricos y conceptuales lo convierte en la introducción más clara y a la psicología de Jung en un único volumen.

46. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, rec. y ed. de A. Jaffé, trad. de R. y C. Winston, 1963 (Flamingo, Londres, 1983). [*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Seix Barral, Barcelona, 2001].

INTRODUCCIÓN
A LA EDICIÓN DE 1989

William McGuire

Este seminario, con su título curiosamente sinóptico, fue el primero que impartió Jung en unas circunstancias relativamente oficiales, y también el primero que fue transcrito y multicopiado para beneficio del creciente cuerpo de sus estudiantes de habla inglesa[1]. En 1925, el quincuagésimo de la vida de Jung, existía una necesidad evidente de hacer una exposición actualizada de la teoría y el método de la psicología analítica dirigida al público culto no especializado, y particularmente al público de habla inglesa. Habían pasado ocho años desde que Jung publicara un «librito» (como él lo llamaba): *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*[2], descrito en el subtítulo como una *Überblick*, una visión de conjunto. Se dispuso de una traducción al inglés, *La psicología de los procesos inconscientes*, únicamente a partir de la segunda edición de *Collected Papers of Analytical Psychology* (1917), un texto de 520 páginas con una mezcolanza de escritos prefreudianos, freudianos y posfreudianos, editado por la psiquiatra británica Constance E. Long. Este volumen y las grandes obras esenciales, *Transformaciones y símbolos de la libido* [*Psychology of the Unconscious*] y *Tipos psicológicos*, constituían en 1925 la lista de lecturas en lengua inglesa para los estudiantes de psicología junguiana. Durante el

1. Para los seminarios informales que dio Jung en 1912-1913 (¿?), 1920 y 1923, y los seminarios más formales (y las conferencias en la ETH [Escuela Politécnica Federal] de Zúrich), que dio de 1928 a 1941, cf. el seminario *Dream Analysis* [*Análisis de sueños*], Introducción, pp. vii-xiii. Otro de los seminarios informales comenzó en Swanage el 25 de julio, apenas unos quince días después de la clausura del presente seminario, y el día antes del quincuagésimo cumpleaños de Jung. Conservamos las notas manuscritas de M. Esther Harding para el seminario de Swanage y el seminario de 1923.

2. En origen, esta obra comenzó siendo un artículo de 36 páginas: «Neue Bahnen der Psychologie», en *Raschers Jahrbuch für schweizer Art und Kunst* (Zúrich, 1912); traducido como «Nuevos rumbos de la psicología» en la 1.ª ed. de *Collected Papers on Analytical Psychology*, 1916 [OC 7,3].

mes de abril de aquel año, un mes después de que Jung hubiera comenzado a impartir el presente seminario, finalizó una reelaboración más accesible, ampliamente revisada y mejorada, de la versión de 1917, rebautizada con el título de *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* (1926), que pretendía «dar una idea aproximada de su objeto y estimular el pensamiento, pero sin entrar en todos los detalles». Tal vez la experiencia de revisar y discutir su sistema para las sesiones del seminario había suscitado esta revisión. Esta visión de conjunto de 1926 llegó al público estadounidense e inglés en 1928, traducida por H. G. Baynes y Cary F. Baynes como *Lo inconsciente en la vida psíquica normal y patológica*, la cual, junto con otra obra de carácter sinóptico, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*[3], constituyó los *Dos escritos sobre psicología analítica*. Los *Dos escritos* fueron considerados durante muchos años la mejor introducción a la psicología junguiana.

El primer día de este año decisivo de 1925, Jung había estado en el Gran Cañón del Colorado con un grupo de amigos; unos días después visitó el Pueblo de Taos, al norte de Santa Fe, en Nuevo México, y después Nueva Orleans, Chattanooga y la ciudad de Nueva York[4]. Celebró su quincuagésimo cumpleaños el 26 de julio en Swanage, en la costa sur de Inglaterra. El último día del año estaba en el lago Kyoga, en Uganda, preparándose para embarcar en un viaje en vapor Nilo abajo[5]. A lo largo de todos aquellos azarosos viajes, los acompañantes de Jung fueron ingleses y norteamericanos: en Estados Unidos, George F. Porter y Fowler McCormick, ambos de Chicago, y Jaime de Angulo, de origen español; en África, el analista inglés H. Godwin Baynes, el norteamericano George Beckwith, y una inglesa, Ruth Bailey. Todos ellos, a excepción de la señorita Bailey, se analizaron con Jung en un momento u otro.

De los veintisiete miembros apuntados en el seminario de 1925, trece eran norteamericanos, seis eran ingleses, cinco (a juzgar por nuestra única evidencia disponible, a saber, sus apellidos) podían ser de uno u otro origen, dos eran suizos, y uno alemán[6]. Siete (todos ellos mujeres) eran

3. En su origen, comenzó siendo una charla de 27 páginas pronunciada en 1916 en la Escuela de Psicología Analítica de Zúrich, publicada primeramente en una traducción al francés, «La structure de l'inconscient»: *Archives de psychologie* (Ginebra), XVI, 1916. Apareció una traducción al inglés en *Collected Papers*, ^{2}1917. La obra apareció primeramente en alemán (1928), notablemente corregida y aumentada, como *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, que es la fuente de la traducción que figura en *Dos escritos sobre psicología analítica* [OC 7].

4. W. McGuire, «Jung in America, 1924-1925»: *Spring* (1978), pp. 37-53.

5. B. Hannah, *Jung, His Life and Work: A Biographical Memoir*, Nueva York, 1976, p. 176.

6. [*2012*: Se ha podido añadir seis nombres más, partiendo del listado de Cary Baynes; de estos, uno era británico, mientras que el origen de los restantes no está claro].

analistas junguianas, de las cuales dos eran suizas: Emma Jung, que por aquel entonces había empezado a ejercer (sus hijos más pequeños tenían catorce y once años); y Tina Keller, que posteriormente se trasladó a California con su marido Adolf Keller, pastor protestante que se había sentido atraído tempranamente por el psicoanálisis —asistió al congreso de Weimar celebrado en 1911—[7]. Entre los norteamericanos estaba la «troica» de Nueva York: Mary Esther Harding, Eleanor Bertine y Kristine Mann, todas ellas médicos. Harding, que procedía de Shropshire en el oeste de Inglaterra, se había graduado en la Escuela de Medicina para Mujeres de Londres en 1914. Su colega Constance Long le dio a conocer *Psychology of the Unconscious* [*Transformaciones y símbolos de la libido*], que había sido recientemente publicada en la traducción de Beatrice Moses Hinkle. A comienzos de los años veinte, Harding comenzó a ir a Zúrich para analizarse con Jung, y allí conoció a Mann y a Bertine. Mann había renunciado a su carrera como profesora de lengua para estudiar medicina en el Colegio Médico de la Universidad Cornell en Nueva York, donde Eleanor Bertine era su condiscípula. Ambas se graduaron en 1913. En la década de los veinte empezaron a analizarse con Jung viajando periódicamente a Suiza, y en 1924 decidieron unirse a Harding y poner una consulta analítica en Estados Unidos. Las tres mujeres fundaron la comunidad junguiana de Nueva York: el Club de Psicología Analítica (y su incomparable biblioteca, que lleva el nombre de Kristine Mann), el Instituto C. G. Jung y la Fundación C. G. Jung[8].

La otra norteamericana, Elida Evans, no formaba parte del círculo junguiano de Nueva York, o al menos eso parece. En 1915 estuvo en Zúrich para analizarse con Maria Moltzer* y en 1920 Jung redactó una introducción para el libro de Evans sobre psicología infantil [«The problem of the nervous child»]. Por aquellos mismos años, como analista lego residente en Nueva York, había ayudado a Smith Ely Jelliffe, psicoanalista que mantuvo relaciones amistosas con Jung y con Freud[9]. La otra analista que aparece inscrita en el seminario, la doctora Helen Shaw, es una figura oscura. Fue un miembro activo del seminario sobre *Análisis de*

7. [*2012*: Para más detalles sobre Adolf y Tina Keller, véase M. Jehle-Wildberger, *Adolf Keller, 1872-1963: Pionier der ökumenischen Bewegung*, Theologischer Verlag, Zúrich, 2009; y W. Swan (ed.), *The Memoir of Tina Keller-Jenny: A Lifelong Confrontation with the Psychology of* C. G. *Jung*, Spring Journal Books, Nueva Orleans, 2011].

8. D. B. Lee, «The C. G. Jung Foundation: The First Twenty-One Years»: *Quadrant*, 16/2 (otoño de 1983), pp. 57-61.

* Antigua enfermera de la clínica Burghölzli, asistente de Jung a la sazón. [*N. del T.*]

9. J. C. Burnham y W. McGuire, *Jelliffe: American Psychoanalyst and Physician, & His Correspondence with Sigmund Freud and C. G. Jung*, Chicago, 1983, índice analítico, *s. v.* Evans. Cf. el prólogo de Jung a *The Problem of the Nervous Child* de Evans, OC 18, § 1793-1794.

sueños, y se dice de ella que tenía vínculos profesionales con Inglaterra y con Australia[10].

Otra categoría distinta incluye a los miembros del seminario de los que se puede decir que eran, en mayor o menor grado, literatos. El escritor norteamericano Charles Roberts Aldrich, a juzgar por sus comentarios vertidos en el seminario, fue un intelectual con una formación poco habitual. Ayudó a Jung a revisar el texto en inglés de las conferencias sobre psicología analítica y educación que pronunció en Londres durante la primavera de 1924. Cuando Aldrich abandonó Zúrich para volver a su hogar en California, le regaló a Jung su perro Joggi, que lo acompañó en años sucesivos y tenía reservado un lugar en el despacho de la consulta[11]. En 1931, Aldrich publicó en la Biblioteca Internacional de Psicología, Filosofía y Metodología Científica, dirigida por Charles Kay Ogden, un texto erudito: *The Primitive Mind and Modern Civilization*, con una introducción del antropólogo Bronislaw Malinowski, un prólogo de Jung[12], y una dedicatoria a la memoria de George F. Porter, que había estado con Jung en Nuevo México y se suicidó en 1927. La carrera de Aldrich también acabó con una muerte repentina, en 1933, de la cual había predicho incluso el día, aunque se encontraba en perfecto estado de salud[13]. Otro norteamericano, el poeta Leonard Bacon, había llegado a Zúrich en 1925 para analizarse con Jung, que le invitó a inscribirse en el seminario[14]. Las experiencias de aquel año aparecieron reflejadas en un volumen de poemas, *Animula Vagula* (1926). La carrera ulterior de Bacon como poeta, crítico y traductor fue insigne; en 1940 fue galardonado con el Premio Pulitzer de poesía.

Otra figura norteamericana del mundo de las letras, Elizabeth Shepley Sergeant, puede que fuera una de las primeras, o incluso *la* primera persona procedente de Estados Unidos a la que analizó Jung. Con veintitantos años, mientras viajaba por Europa acompañada de una tía, Sergeant sufrió alguna forma de trastorno nervioso y fue tratada en un sanatorio de Zúrich durante el invierno de 1904-1905. Según cuenta la tradición familiar, pudo haber sido entonces cuando Jung la analizara por primera vez[15]. Por

10. Información procedente del doctor Joseph Henderson. Cf. *Dream Analysis*, índice analítico, *s. v.* Shaw.

11. Jung a Aldrich, 5 de enero de 1931; en Jung, *Letters*, vol. 1, p. 80; E. Shepley Sergeant, «Doctor Jung: un retrato de 1931» (*Harper's* [mayo de 1931]), en Jung, *Encuentros*, pp. 69-74.

12. OC 18, § 1296-1299.

13. *The New York Times*, 9 de abril de 1933, IV, 7: 5.

14. L. Bacon, *Semi-centennial: Some of the Life and Part of the Opinions of Leonard Bacon*, Nueva York, 1939, p. 182.

15. L. H. Davis, *Onward and Upward: A Biography of Katherine S. White*, Nueva York, 1987, pp. 27-28. Katherine Sergeant White fue redactora jefe de *The New Yorker* y era hermana menor de Elisabeth Sergeant.

aquel tiempo, aunque Jung todavía no conocía personalmente a Freud, había empezado a utilizar el método freudiano, eventualmente combinado con el test de asociación de palabras, en el Hospital Psiquiátrico Burghölzli, como también había hecho en el caso de Sabina Spielrein[16]. Sergeant se convirtió en una periodista conocida; fue corresponsal de *The New Republic* durante la Primera Guerra Mundial y resultó herida mientras visitaba un campo de batalla cerca de Reims. Mientras estuvo hospitalizada en París durante un período de seis meses fueron a visitarla amigos de la talla de Walter Lippmann, Simon Flexner y William C. Bullit[17]. Durante su larga carrera como periodista y crítico literario, las personalidades que abordó incluyeron a Robert Frost, Willa Cather, William Alanson White, Paul Robeson, H. L. Mencken y muchos otros. Entre sus varios artículos sobre Jung, un «retrato» que Sergeant publicó en 1931 describe una imagen de Jung en una sesión de un seminario al que ella asistió:

> El miércoles por la mañana, a las once [...] el doctor Jung entra en el largo cuarto del Club Psicológico donde se desarrolla su seminario, sonriendo con profunda cordialidad, el portafolios marrón que estrecha al costado parece ser el depositario de una cuenta conjunta, la cuenta colectiva analítica de un pequeño grupo internacional cuyo interés común es la psique. Un silencio involuntario invade la sala mientras Jung permanece de pie, silencioso y grave durante un momento, bajando la vista hacia su manuscrito como un navegante miraría su brújula, relacionándolo con los vientos y olas psicológicos cuyo impacto sintió al cruzar desde la puerta. El silencio de los reunidos no solo significa reverencia sino también intensa expectación. ¿Qué aventura mundial tendremos hoy con este creativo pensador? ¿Qué cuestión, como el tañido de una campana de bronce, quedará resonando en nuestras mentes? ¿Qué drástica visión de nuestra era nos dará que nos ayude a perder nuestra perspectiva subjetiva y opresiva de los problemas, para trasladarnos a un reino más universal y objetivo?[18].

Jung se habría enterado de la investigación del antropólogo Paul Radin sobre la etnografía y la religión de los indios norteamericanos por boca de Cary y Jaime de Angulo, que habían conocido a Radin en Cali-

16. Jung a Freud, 23 de octubre de 1906, *Freud/Jung*; A. Carotenuto, *A Secret Symmetry: Sabina Spielrein between Jung and Freud*, Nueva York, ^{2}1984, pp. 139 ss. [*Diario de una secreta simetría: Sabina Spielrein entre Freud y Jung*, prólogo de B. Bettelheim, Gedisa, Barcelona, 2012]. [*2012*: Para los informes hospitalarios sobre Spielrein, véase «Burghölzli Hospital Records of Sabina Spielrein»: *Journal of Analytical Psychology*, 46 (2001), pp. 15-42].

17. Sergeant, *Shadow Shapes: The Journal of a Wounded Woman* [octubre de 1918-mayo de 1919], Boston, 1920.

18. E. Shepley Sergeant, «Doctor Jung: un retrato de 1931», en Jung, *Conversaciones*, pp. 71-72.

fornia antes de 1920. Aquel año, Radin fue a Inglaterra a trabajar en la Universidad de Cambridge con el antropólogo W. H. R. Rivers, dando conferencias y clases y prosiguiendo su labor de investigación[19]. Pasados cinco años, todavía seguía en Cambridge cuando Jung, tal vez estimulado por sus recientes experiencias con Jaime de Angulo y el Mountain Lake* en el Pueblo de Taos, invitó a Radin a ir a Zúrich para hablarles, a él y a sus alumnos, sobre la religión de los indios nativos norteamericanos. (Dicen que Jung le pagó el viaje). Radin habló informalmente ante los miembros del Club Psicológico, participó en el presente seminario y entabló una amistad de por vida con Jung. Una compañera antropóloga escribió que «en aquellos años, además de Rivers, fue C. G. Jung en Zúrich quien abasteció de alimento intelectual a un hombre que ya de por sí estaba muy interesado en la religión y la literatura comparativas. Ni que decir tiene que Radin nunca fue un junguiano. Tal vez el hecho mismo de trabar contacto con la mente cultivada pero mística de Jung sirviera para reforzar el racionalismo escéptico de Radin y le apartara de explorar, cuando menos, las profundidades más tenebrosas y turbias de lo inconsciente»[20]. En los años cuarenta, Radin (que jamás renunciaría a su visión marxista de la sociedad) se convirtió en un asesor influyente de la Fundación Bollingen, cuyo apoyo le permitió seguir escribiendo. Dio charlas en las jornadas de Eranos y emprendió la redacción de un libro sobre el arquetipo del embaucador** en el que colaboraron Jung y Karl Kerényi***.

Durante su estancia en Zúrich, Radin y su mujer, Rose, se encontraron con unos conocidos de California: Kenneth Robertson y su mujer, Sidney. Robertson, que había estudiado los tests psicológicos con L. M. Terman en la Universidad de Stanford, había ido a Europa con intención de formarse como analista lego. En París, en la librería llamada Shakespeare & Co., descubrió un ejemplar de *Psychology of the Unconscious* e inmediatamente le escribió a Jung, quien le invitó a ir a formarse a Zúrich, como finalmente resultó ser, para trabajar analíticamente con Toni Wolff y asistir al seminario. Sidney Hawkins Robertson, por su parte, trabajó con Kristine Mann y también asistió al seminario, como oyente. (En una entrevista reciente, recordaba que Hermann Hesse y Richard Strauss, cada uno por su lado, y también en calidad de oyentes, se dejaron caer por sorpresa en una sesión). Jung, que había puesto a la jo-

19. C. Du Bois, «Paul Radin: An Appreciation», en *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Nueva York, 1960, p. xiii.

* El lago sagrado (Blue Lake) que se encuentra en lo alto de las montañas de la Sangre de Cristo, en el Pueblo de Taos, Nuevo México. [*N. del T.*]

20. C. Du Bois, «Paul Radin: An Appreciation».

** *The Trickster: A Study in Native American Mythology*, Nueva York, 1956.

*** Cf. Jung, «Acerca de la psicología de la figura del *Trickster*» (1954), OC 9/1,9.

ven Sidney Robertson a trabajar corrigiendo y mecanografiando sus conferencias sobre psicología analítica y educación, dictaminó que su marido era inanalizable. Los Robertson, sin embargo, junto con algunos de los otros asistentes, siguieron a Jung a Swanage para asistir al seminario sobre «los sueños y el simbolismo» celebrado a finales de julio. Después volvieron a su hogar en Oakland, donde Robertson probó fortuna durante un tiempo como analista no médico, más adelante desistió y finalmente aceptó un trabajo en una oficina de correos. Con los años, no obstante, conservó una relación amistosa con los pioneros junguianos en el área de la Bahía [de San Francisco]: los Whitney y los Gibb[21].

Dos literatas inglesas: Charlotte A. Baynes y Joan Corrie. Baynes (que al parecer no tiene nada que ver con el analista H. G. Baynes) publicaría más adelante un libro que Jung citaba con frecuencia en sus escritos sobre alquimia: *A Coptic Gnostic Treatise, Contained in the Codex Brucianus* [Un tratado gnóstico copto, contenido en el Códice Bruciano] (1933). Cuando participó en las jornadas de Eranos de 1937, figuraba como antropóloga, oxoniense experta en gnosticismo y O. B. E. [Oficial de la Orden del Imperio Británico]. Sabemos que también trabajó en una excavación arqueológica en Jerusalén. Joan Corrie había estado en activo en Inglaterra como discípula de Jung durante algunos años. Después de asistir al seminario de 1925, escribió un librito que fue la primera exposición de las ideas de Jung dirigida al lector corriente: *ABC of Jung's Psychology* (Londres/Nueva York, 1927), que incluye diagramas y citas procedentes del seminario de 1925[22].

Un literato alemán: Oskar A. H. Schmitz, novelista, crítico de la escena contemporánea europea, célebre por su ingenio y agudeza, y estudiante de psicología profunda y yoga. Aunque era casi tres años mayor que Jung, Schmitz se consideraba alumno de Jung, y con seguridad era el discípulo de más edad. Había presentado a Jung al conde Hermann Keyserling, el fundador de la llamada «Escuela de sabiduría» de Darmstadt, donde Jung dio ocasionalmente alguna conferencia y donde en 1923 conoció a Richard Wilhelm, el que fuera su maestro en el arte del *I Ching*[23]. Schmitz

21. Comunicación personal de Sidney Cowell. Después de divorciarse de Robertson, Sidney se casó con el compositor norteamericano Henry Cowell. Prosiguió una relación amistosa con Radin.

22. Algunos de sus extractos no figuran en la transcripción de Cary de Angulo; en la presente edición dichos extractos aparecen incluidos en un apéndice.

23. G. Wehr, *Jung: A Biography*, trad. de D. M. Weeks, Boston/Londres, 1987, p. 6. [*Carl Gustav Jung: Su vida, su obra, su influencia*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991]. Cf. Jung, «El matrimonio como relación psicológica» (1925), OC 17,8, § 324 ss.; y «Alma y tierra» (1927), OC 10,2, § 49 ss. Véase también *Sinnsuche oder Psychoanalyse: Briefwechsel Graf Hermann Keyserling – Oskar A. H. Schmitz aus den Tagen der Schule der Weisheit*, Darmstadt, 1970, índice, *s. v.* Jung. [*2012*: Véase también «C. G. Jung: Letters to Oskar Schmitz, 1921-1931»: *Psychological Perspectives* 6 (1975)].

tenía unas ansias evidentes de ejercer como analista, y puede que llegara a hacerlo: en cierta ocasión le escribió a Jung pidiéndole consejo respecto de los honorarios y de la frecuencia de sesiones[24]. Después de la repentina muerte de Schmitz en 1931, Jung escribió un homenaje póstumo bajo la forma de un prólogo a *The Tale of the Otter* [El cuento de la nutria], un relato de Schmitz surgido a raíz de una vivencia de lo inconsciente[25].

Otro de los norteamericanos que asistieron al seminario fue la un tanto inclasificable Elisabeth Houghton, hija de Alanson Bigelow Houghton, embajador de Estados Unidos en Alemania de 1921 a 1925, y en el Reino Unido de 1925 a 1929. Era prima de Katherine Martha Houghton Hepburn, que fue una de las primeras activistas de Planned Parenthood. Según el diario de su madre en Londres (que no menciona nada respecto de Zúrich ni de psicología)[26], la muchacha tenía dieciséis años cuando asistió al seminario, lo que necesariamente debió de ser por invitación de Jung. En su vida ulterior, Elisabeth Houghton se dedicó a la Cruz Roja y a otras obras de beneficencia, pero no permaneció dentro de la órbita junguiana.

Cary F. de Angulo fue la responsable de la existencia de esta transcripción del seminario de Jung. Como Cary F. Baynes, su nombre es ampliamente conocido por su traducción del *I Ching*, y en su condición de traductora y amiga de Jung fue una figura central en el mundo de la psicología analítica. El segundo de los apellidos mencionados nos es tan familiar que resulta más fácil utilizarlo aquí.

Cary Baynes puede que fuera el único miembro del seminario (tal vez de *cualquiera* de los seminarios) que no había ido a Zúrich debido a ningún interés especial por Jung, ni clínico ni de otro tipo. Pero lo mejor será empezar desde el principio[27].

Ciudad de México fue su lugar de nacimiento, en 1883. Su padre, Rudolph Fink, natural de Darmstadt, estaba construyendo una vía de ferrocarril hacia Veracruz. Cary y su hermana mayor, Henri, crecieron en Louisville (Kentucky), la ciudad natal de su madre. En el Vassar College (donde finalizó su bachillerato de artes en 1906), Cary sobresalió en un

24. Jung, *Letters*, vol. 1, p. 54 (20 de septiembre de 1928).

25. OC 18, § 171 ss.

26. A. L. Houghton, *The London Years 1925-1929*, Nueva York, 1963, edición privada, entradas correspondientes al 28 de octubre de 1925 y al 21 de febrero de 1926. Comunicación personal de James R. Houghton.

27. Los datos biográficos proceden de Ximena de Angulo-Roelli. Véase también W. McGuire, *Bollingen: An Adventure in Collecting the Past*, Princeton, 1982, índice analítico, *s. v.* «Baynes, Cary F.», y p. 330. [*2012*: En Zúrich, Cary decidió analizarse con Jung, como recuerda Ximena de Angulo-Roelli, con objeto de averiguar por qué no había funcionado su matrimonio [con Jaime de Angulo]. Véase también G. de Angulo, *The Old Coyote of Big Sur: The Life of Jaime de Angulo*, Henry Miller Memorial Library, Big Sur, 1995].

curso de argumentación impartido por una profesora de lengua… Kristine Mann. En 1911 se licenció en medicina por la Universidad Johns Hopkins. El año anterior se había casado con otro licenciado en medicina por la misma universidad: Jaime de Angulo, de origen español, que se había trasladado a la costa de Big Sur, en California. Cary jamás ejerció la medicina; su marido la ejerció únicamente como oficial médico dentro del ejército estadounidense, y en cambio hizo carrera como antropólogo. Fue un estudioso de talento de las lenguas de los indios nativos norteamericanos. En 1921 Cary dejó a Jaime de Angulo. Junto con su hija de tres años, Ximena, Cary se fue a Europa con su profesora de la universidad, Kristine Mann, que por aquel entonces se había hecho médico y era una firme defensora de la psicología de Jung. Tras establecerse en Zúrich, Cary fue persuadida por Mann para que estudiara con Jung. En el verano de 1923 asistió al seminario de Jung en Polzeath (Cornualles). En el año 1925, cuando transcribió el presente seminario, ya estaba ampliamente versada en el sistema de la psicología analítica. Su hermana Henri (que era artista y se había casado con un hombre apellidado Zinno) también se había ido a vivir a Zúrich y estudiaba junto con ella.

El ayudante de Jung por aquel entonces era el analista y médico británico Helton Godwin Baynes, que había traducido *Tipos psicológicos* y que viajó con Jung a África Oriental durante el invierno de 1925-1926. Al año siguiente se casó con Cary de Angulo, y mientras vivían en Inglaterra colaboraron como traductores de *Contributions to Analytical Psychology* y *Dos escritos sobre psicología analítica* (ambos publicados en 1928). A ello le siguió un año en Estados Unidos: Cary y su hija vivían en Carmel, y Baynes tenía una consulta analítica allí y en Berkeley, donde conoció al joven Joseph Henderson y lo encaminó en dirección a su carrera como analista.

Nuevamente en Zúrich, Jung le pidió a Cary que tradujera la versión alemana del *I Ching* realizada por Richard Wilhelm, que había visto la luz en 1924. Wilhelm debería haber supervisado la traducción, pero su muerte en 1930 lo impidió. Entretanto, Cary Baynes tradujo *El secreto de la Flor de Oro*, la versión de Wilhelm del texto chino, con un comentario de Jung (1931). Después de que Cary y H. G. Baynes se divorciaran, ella siguió viviendo en Zúrich, optando por volver a vivir con su hermana, Henri Zinno. Durante los años treinta, Cary trabajó en la traducción del *I Ching*, tradujo (junto con W. S. Dell) *Modern Man in Search of a Soul* (1933), asistió a los seminarios de Jung y ayudó a Olga Fröbe-Kapteyn a organizar las conferencias de Eranos en Ascona. Estuvo en activo en el Club Psicológico de Zúrich y, como decía uno de los socios, «trató de frenar algunas de las intrigas excesivas y de mantener las cosas en un plano objetivo». La casa de los Baynes-Zinno era un lugar de encuentro para los seguidores y los estudiantes de la psicología de Jung norteame-

ricanos e ingleses, además de europeos. Jane y Joseph Wheelwright vivieron allí mientras se analizaron. A petición de Jung, Cary ayudó, como acompañante, en el tratamiento de Lucia Joyce, la hija de James Joyce, durante el transcurso de un episodio psicótico.

En palabras de su hija Ximena, Cary Baynes «jamás se 'graduó' como analista, nunca practicó el análisis junguiano, y jamás tuvo pacientes, en el sentido de que jamás aceptó tener ninguna relación habitual analista-paciente ni recibir honorario alguno, pero a todo lo largo de su madurez hubo un flujo incesante de personas que venían a consultarla. Cuando le preguntaban por qué no se había establecido como analista, siempre contestaba alegando dos razones: una, que no tenía 'ningún contacto con lo inconsciente colectivo' y, dos, que Jung le había dicho que nadie debía practicar el análisis si no estaba respaldado por una muy sólida relación de pareja, para protegerle del riesgo de verse absorbido, por así decir, por los problemas de sus pacientes, y de perder el contacto con la realidad»[28]. Y Joseph Henderson señaló que «las dos hermanas tenían, se podría decir, una relación simbiótica. Cary era la voz enérgica y autorizada en cualquiera de los debates, mientras que Henri aportaba el humor, la hospitalidad y el encanto femenino. Cary tenía una formidable comprensión de la teoría junguiana, y la aplicaba conscientemente con gran habilidad. Se podía decir que Henri *era* su experiencia de lo inconsciente. Henri vivía prácticamente al filo de lo inconsciente, y sus pinturas y esculturas eran puramente arquetípicas»[29].

A finales de los años treinta, las dos hermanas volvieron a Estados Unidos. Cary había conocido a Mary y Paul Mellon en la villa de Olga Fröbe-Kapteyn cerca de Ascona [Casa Gabriella], y cuando Mary Mellon creó la primera Fundación Bollingen en 1940, las oficinas estaban en la casa de Cary en el pequeño pueblo de Washington, en el estado de Connecticut. Cary fue miembro del consejo de administración y Ximena de Angulo fue su primer editor. Las circunstancias asociadas a la guerra obligaron a disolver la Fundación en 1942, pero resurgió en 1945, y Cary acompañó a su editor asociado, John D. Barrett, cuando este asistió a su primera conferencia de Eranos en el año 1946. Después de la muerte repentina de Mary Mellon en septiembre de aquel mismo año, Barrett, como responsable de la Fundación y editor de las Bollingen Series, siguió confiando en Cary como una de sus consejeras más sensatas. Su traducción del *I Ching* apareció como Bollingen Series XIX en 1950, y más adelante tradujo *Change: Eight Lectures on the I Ching*, de Hellmut Wilhelm, hijo de Richard Wilhelm (Bollingen Series LXII, 1960).

28. Comunicación personal, 11 de enero de 1978.
29. Comunicación personal, 29 de enero de 1978.

A la muerte de su hermana Henri en 1968, Cary se fue a vivir a Ascona. Se mantuvo intelectualmente en activo hasta su muerte en 1977, siendo la superviviente más veterana del estrecho círculo de discípulos y de amigos que se había formado en torno de Jung en los años veinte. «Probablemente hizo más por mí que la mayoría de los analistas», dijo Jane Wheelwright a la muerte de Cary. «No sé por qué no se hizo analista. Era el peñón de Gibraltar»[30].

En la edición de las notas no se ha omitido nada. Los cambios no explicitados conciernen principalmente a la puntuación, la ortografía, la gramática y la claridad. Las alteraciones especulativas figuran entre corchetes y, en caso necesario, aparecen comentadas en una nota al pie. El material que sigue a la Sesión 16 se considera como parte de dicha sesión (véase la nota 5 de la Sesión 16). Los diagramas han sido reelaborados. Los pasajes que fueron adaptados para su inclusión en *Recuerdos, sueños, pensamientos* aparecen señalados como tales.

Existe otra versión multicopiada de la transcripción de este seminario, mecanografiada nuevamente (con el mismo número de páginas), sin fechar y sin revisar, aunque se corrigieron muchos de los errores tipográficos y se rehicieron los diagramas. Para la presente edición se consultó una copia de la misma por cortesía de la Virginia Allen Detloff Library, del Instituto C. G. Jung de San Francisco. Un índice analítico compilado por Mary Briner y distribuido por multicopista en 1939 abarca las transcripciones de los seminarios impartidos por Jung en lengua inglesa, de 1925 al invierno de 1934, a saber: *Psicología analítica*, *Análisis de sueños*, *Visiones* y *La psicología del yoga Kundalini*. El índice analítico incluido en el presente volumen se sirve del aparato de conceptos propuesto por Briner.

30. Comunicación personal, febrero de 1978.

AGRADECIMIENTOS

Estoy agradecido a las siguientes personas, que respondieron a mis preguntas sugeridas por el texto del seminario, o respecto de los asistentes, o que fueron de ayuda en otros sentidos: Doris Albrecht y Peggy Brooks, de Kristine Mann Library; Joan Alpert, de Virginia Allen Detloff Library; Gerhard Adler, Helen H. Bacon, Paula D. Black, G. W. Bowersock, Clarence F. Brown, Mark R. Cohen, Sidney Cowell, Gordon A. Craig, Dorothy Salisbury Davis, Gui de Angulo, Violet de Laszlo, Edward F. Edinger, Michael Fordham, Joseph Frank, Marie-Louise von Franz, Felix Gilbert, Joseph Henderson, James R. Houghton, Aniela Jaffé, Lorenz Jung, James Kirsch, Frances Lange, Victor Lange, Phyllis W. Lehmann, Verena Maag, Ximena de Angulo-Roelli, Jerome Ross, Mary Sacharoff-Fast Wolf, Sonu Shamdasani, John Shearman, Jane Lincoln Taylor, Jane Wheelwright y Joseph Wheelwright.

W. M.

MIEMBROS DEL SEMINARIO

La siguiente lista incluye a aquellas personas cuyos nombres aparecen en la transcripción multicopiada original; puede que asistieran otras personas cuyos nombres no fueron consignados. En la transcripción original únicamente aparecen los apellidos (precedidos de Sr., etc.). (Ningún registro o listado oficial ha llegado hasta nosotros). En nuestro caso, y en la medida de lo posible, se han añadido los nombres completos, el país de residencia, etc. El asterisco indica las personas que, de acuerdo con nuestro conocimiento actual, eran analistas junguianos o bien llegaron a serlo más adelante. La columna de la derecha señala el número de la primera reunión (sesión) del seminario en la que aparece el nombre del asistente. Véase también el índice analítico del presente volumen.

Para la edición de 2012, se han añadido los nombres de otros participantes más que han salido a la luz a partir del listado de Cary de Angulo.

Aldrich, señor Charles Roberts (Estados Unidos)	Sesión 5
Bacon, señor Leonard (Estados Unidos)	Sesión 7
Baynes, señorita Charlotte A. (Reino Unido)	Sesión 7
Baynes, señorita Ruth	
Beckwith, señor G.	
* Bertine, doctora Eleanor (Estados Unidos)	Apéndice a la Sesión 16
Bond, doctor	Sesión 15
Cooper, doctor	
Corrie, señorita Joan (Reino Unido)	Sesión 9
de Angulo, doctora Cary Fink (después Baynes) (Estados Unidos)	Sesión 2
de Trey, señora	
Dunham, señora	Sesión 2
* Evans, señora Elida (Estados Unidos)	Sesión 9
Gordon, doctora Mary (Reino Unido)	Sesión 2
* Harding, doctora M. Esther (Reino Unido/Estados Unidos)	Sesión 6

Henty, señorita Dorothy (Reino Unido)	Sesión 9
Hincks, señorita	Sesión 9
Houghton, señorita Elisabeth (Estados Unidos)	Sesión 13
* Jung, señora Emma (Suiza)	Apéndice a la Sesión 16
* Keller, señora Tina (Suiza)	Sesión 9
Kunz, señor Sydney	
Littlejohn, H. W.	
* Mann, doctora Kristine (Estados Unidos)	Sesión 2
Provot, F. A.	
Radin, doctor Paul (Estados Unidos)	Sesión 13
Raevsky, señorita Olga von	Apéndice a la Sesión 16
Robertson, señor Kenneth (Estados Unidos)	Sesión 9
Schmitz, señor Oskar A. H. (Alemania)	Sesión 14
Sergeant, señorita Elizabeth Shepley (Estados Unidos)	Sesión 15
* Shaw, doctora Helen (Reino Unido/Australia)	Sesión 2
Taylor, señorita Ethel (Reino Unido)	Sesión 13
Ward, doctora Harriet	Sesión 9
Zinno, señora Henri Fink (Estados Unidos)	Sesión 6

INTRODUCCIÓN
A LA PSICOLOGÍA ANALÍTICA

PRÓLOGO

El multicopiado de estas notas se ha llevado a cabo a petición de algunos miembros de la clase cuyo deseo era tener alguna constancia permanente de las sesiones, aunque tan solo fuera de forma esquemática. En contraste con la plenitud y la vitalidad de las sesiones, las notas son decepcionantemente «pobres», pero, dado que no he podido encontrar ninguna forma de contrarrestar este defecto, debo apelar a la buena voluntad de la clase y pedir que estas notas se contemplen meramente como un resumen a grandes rasgos, a la manera de un recordatorio útil.

En aras de la conveniencia formal, he presentado las sesiones, las preguntas y las discusiones en su mayor parte como si se tratase de las palabras que utilizaron las personas que intervinieron, pero a decir verdad únicamente las preguntas que fueron formuladas por escrito son literalmente tan exactas como aparecen en la transcripción. Por lo que se refiere al resto del material, solo he tratado de dar cuenta, de la manera más completa posible, del sentido de lo que allí se dijo.

Las copias de los diagramas no son obra mía, sino que se deben a la valiosa contribución de otro de los miembros de la clase. Otras de las personas asistentes también me han ayudado enormemente a completar el material expuesto, así como en la labor de corrección. La totalidad del texto ha sido revisado y corregido por el doctor Jung.

CARY F. DE ANGULO

Zúrich, 29 de noviembre de 1925

SESIÓN 1

23 de marzo de 1925

Dr. Jung: Nadie que esté seriamente interesado en la psicología analítica puede haber dejado de sentirse impresionado por la asombrosa amplitud del ámbito que abarca, y por ello he pensado que nos sería útil a todos si en el transcurso de estas sesiones pudiéramos tener una visión de dicho ámbito. Para empezar, me gustaría exponerles un breve resumen del desarrollo de mis propias concepciones, comenzando desde la primera vez que me sentí interesado por los problemas relacionados con lo inconsciente. Al igual que en ocasiones anteriores, me pueden ayudar enormemente aportando sus preguntas por escrito, y permitiéndome seleccionar las que mejor se presten al debate.

En 1896 me sucedió algo que sirvió de estímulo para mi vida posterior. Siempre es esperable que suceda una cosa de este tipo en la vida de un hombre, es decir, que su historia familiar por sí sola nunca suele ser la clave de sus logros creativos. Lo que me inició en mi interés por la psicología fue el caso de una muchacha de quince años de edad que aparece descrito en los *Collected Papers*[1] como la primera contribución a dicha miscelánea. Esta muchacha era sonámbula, y sus hermanas descubrieron que era capaz de ofrecer respuestas extraordinarias a preguntas que le planteaban cuando se encontraba en estado durmiente: en otras palabras, descubrieron que era una médium. Me impresionó el hecho de que, a pesar de las apariencias, debía de existir una vida oculta de la mente que se

1. «On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena» (trad. de M. D. Eder), en *Collected Papers on Analytical Psychology*, ed. de C. E. Long, Nueva York/Londres, 1916 (²1917), pp. 1-93 [*Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos*, OC 1,1]. Cf. MDR, 106 s./109 s. [*2012*: Véase también F. X. Charet, *Spiritualism and the Foundations of Jung's Psychology*, State University of New York Press, Albany (NY), 1993].

manifestaba únicamente en el trance o en el sueño. Un poco de hipnosis solía inducir en esta muchacha un estado de trance del que despertaba más tarde como de un letargo. Durante el trance se ponían de manifiesto varias personalidades diferentes, y poco a poco descubrí que mediante la sugestión podía invocar una personalidad u otra. En resumen, descubrí que podía tener una influencia modeladora sobre ellas.

Obviamente, me sentí profundamente interesado por todas estas cosas y comencé a tratar de explicarlas, cosa que no fui capaz de hacer dado que por aquel entonces tan solo tenía veintiún años y era bastante ignorante en estas lides. Me dije a mí mismo, no obstante, que debía haber otro mundo detrás del mundo consciente, y que era este otro mundo aquel con el que la muchacha entraba en contacto durante sus trances. Comencé a estudiar la bibliografía existente acerca del espiritismo, pero no encontré en ella ninguna satisfacción a mi curiosidad. Me volví entonces hacia la filosofía, movido siempre por la búsqueda de alguna posible pista que me permitiera desentrañar estos extraños fenómenos.

Por aquel entonces yo era estudiante de medicina y estaba profundamente interesado en esta disciplina, pero también estaba profundamente interesado en la filosofía. Finalmente, en mi búsqueda llegué a Schopenhauer y Hartmann[2]. De Schopenhauer extraje un punto de vista muy esclarecedor. Su tesis fundamental es que la voluntad, entendida como el impulso ciego hacia el ser, carece de un propósito; sencillamente, «sucedió por casualidad que la voluntad creativa creó el mundo». Esta es la posición que sostiene en *El mundo como voluntad y representación*. Sin embargo, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*[3] se desliza en dirección a una

2. Para el descubrimiento que hace Jung de Eduard von Hartmann (1842-1906) y de Arthur Schopenhauer (1788-1860), mientras era estudiante de medicina en la Universidad de Basilea, véase *Conferencias en el Club Zofingia* (1896-1899, OC, B. Seminarios), índice analítico, *s. v.* Hartmann y Schopenhauer. [*2012*: El ejemplar que tenía Jung del libro de Schopenhauer *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*El mundo como voluntad y representación*] lleva su *ex libris* y está fechado en 1897. Contiene muchas anotaciones. El 4 de mayo de 1897, Jung sacó *Parerga y paralipómena*, de Schopenhauer, de la biblioteca de la Universidad de Basilea. Su propio ejemplar del libro está fechado en 1897 y contiene anotaciones escritas (particularmente, las secciones que tratan de las especulaciones transcendentales y de la visión de espíritus). Jung sacó *Die Philosophie des Unbewußten* [La filosofía de lo inconsciente: ensayo de una contemplación del mundo], de Von Hartmann, de la biblioteca de la Universidad de Basilea el 15 de enero de 1898, y del mismo, *Ding an sich* [La cosa en sí], el 13 de septiembre de 1898, y *Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft* [La autodescomposición del cristianismo y la religión del porvenir], el 18 de octubre de 1898. Acerca de Schopenhauer y Von Hartmann, véase A. Nicholls y M. Liebscher (eds.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge UP, Cambridge (MA), 2010. Sobre las lecturas que hace Jung de las obras de estos pensadores, véase S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 197 s.].

3. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818); *Über den Willen in der Natur* (1836).

actitud teleológica, si bien ello se contradice absolutamente con su tesis original, lo cual, todo hay que decirlo, no es infrecuente en un filósofo. En esta última obra, Schopenhauer supone que existe una dirección en la voluntad creadora, y este punto de vista lo hice mío. Mi primera concepción de la libido, entonces, no fue que la libido era un flujo informe, por así decir, sino que era arquetípica por naturaleza. Es decir, que la libido jamás surge de lo inconsciente en un estado informe, sino siempre bajo la forma de imágenes. Por decirlo con una metáfora, el mineral extraído de la mina de lo inconsciente siempre está cristalizado.

A partir de estas lecturas de Schopenhauer, elaboré una explicación tentativa de la posible psicología del caso que estaba estudiando; a saber, pensé que las personificaciones podían ser el resultado de esta tendencia de la libido a formar imágenes. Si le sugería una persona determinada a la muchacha durante sus estados inconscientes, ella procedía a comportarse como si fuera dicha persona, y sus respuestas a las preguntas que se le formulaban estaban configuradas de una manera que era característica de la persona sugerida. Partiendo de esto, me convencí de la tendencia del material inconsciente a fluir bajo la forma de unos moldes definidos. Esto también proporcionaba una clave para entender la desintegración de la personalidad. En la *dementia praecox*, por ejemplo, las diferentes partes de la psique operan de forma independiente, pero generalmente no suele haber ninguna vaguedad en relación con las diferentes partes; las voces que se escuchan son las voces de individuos bien definidos, de personas concretas, y esta es la razón de que sean tan reales. De la misma forma, un espiritista siempre reclamará un alto grado de individualidad y de carácter personal para sus «espíritus». Por aquel entonces, yo pensaba que después de todo podían existir seres como los fantasmas.

Así pues, mis ideas sobre lo inconsciente se vieron primeramente esclarecidas por Schopenhauer y Hartmann. Hartmann, que tuvo la ventaja de vivir en un período posterior a Schopenhauer, formula las ideas de este último de una forma más moderna. Hartmann postula que lo que él llama el *Weltgrund* [principio último del mundo] es el espíritu o entidad inconsciente, el cual posee capacidad creativa, y lo denomina lo inconsciente, pero a ello le añade la mente[4]. Hartmann utiliza aquí el concepto de mente en un sentido diferente del de Schopenhauer. Este opone la mente a la ciega voluntad creadora. En virtud de algún accidente imprevisto, el hombre entró en posesión de un espejo consciente del universo, esto es, la mente, y a través de ella conoce la maldad del mundo y deliberadamente se retrae de él, colocándose con ello en una posición antagónica a la voluntad creadora. En la concepción de Schopenhauer, la

4. *Philosophie des Unbewussten* (1869); traducido al inglés como *Philosophy of the Unconscious* [La filosofía de lo inconsciente] (1931).

mente pertenece exclusivamente al hombre y no guarda relación con el *Weltgrund* o *unbewußter Geist*. Siguiendo a Hartmann, sostuve que nuestro inconsciente no carece de sentido, sino que contiene una mente. Después de adoptar esta perspectiva, encontré muchas evidencias contradictorias, de manera que el péndulo oscilaba hacia atrás y hacia adelante. Unas veces parecía que tuviera que haber algún hilo conductor atravesando lo inconsciente, y otras estaba convencido de que no había nada semejante.

Llegado a este punto, la médium «se agotó», es decir, empezó a fingir y renuncié a mantener ningún vínculo con ella[5]. La había estado observando durante un período de dos años, y me había entregado al estudio detallado de los fenómenos que presentaba la muchacha, esforzándome por armonizarlos con la ciencia natural. Pero ahora me doy cuenta de que pasé por alto la característica más importante de la situación, a saber, mi implicación en la misma. La muchacha, como cabía esperar, se había enamorado profundamente de mí, cosa que yo ignoraba por completo, al igual que ignoraba totalmente la parte que desempeñaba este elemento en la psicología de la muchacha.

En sus trances, la joven había concebido para sí un personaje muy superior, el de una mujer de más edad y de gran belleza espiritual. Ella, en realidad una muchacha muy infantil y superficial, no podía encontrar otra forma de expresar esta ansia inconsciente dentro de sí misma de ser diferente, salvo a través del marco de las sesiones de espiritismo, y de la representación del personaje que encontraba en ellas. Su familia, en sus orígenes una de las más antiguas de Basilea, se había hundido en la más completa decadencia económica y cultural. La propia muchacha no pasaba de ser una «modistilla». Cuando me conoció, advirtió que yo estaba interesado en todos los aspectos de la vida que ella anhelaba, pero de los cuales se había visto enajenada por el destino. Si yo hubiera sabido entonces lo que sé ahora, podría haber comprendido los esfuerzos que había hecho la joven para expresar lo mejor de sí misma a través de esta persona en los estados de trance, pero, tal y como estaban las cosas, tan solo fui capaz de verla como una muchachita pueril, que empezó a hacer algo absolutamente reprobable, esto es, a fingir con el propósito de impresionarme a mí y a los demás. A la sazón, únicamente la veía como una persona que había arruinado su reputación y había echado a perder sus oportunidades en la vida; pero, de hecho, a través de este mismo acto de fingir,

5. [*2012*: Stéfanie Zumstein-Preiswerk ofrece la siguiente versión de la conclusión de las sesiones de espiritismo: declara que en cierta ocasión Jung llevó consigo a sus amigos estudiantes. Su presencia confundió a Hélène y le abandonaron las fuerzas. En atención a Jung, la muchacha trató ella misma de entrar en hipnosis ayudándose de movimientos de los brazos, pero no funcionó. Hélène fingió y los asistentes se percataron de ello. Empezaron todos a reírse y Jung no pudo soportarlo (Zumstein-Preiswerk, *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte der Helly Preiswerk*, Múnich, 1975, p. 92)].

se obligó a volver a la realidad. Dejó de lado las sesiones de espiritismo en las que hacía de médium, y toda aquella faceta tan fantástica de sí misma gradualmente se fue desvaneciendo y finalmente desapareció. Más adelante fue a París y entró en el taller de un famoso modisto. Al cabo de un período relativamente breve abrió un establecimiento propio y tuvo mucho éxito, llegando a confeccionar ropas extraordinariamente bellas y originales. La vi en París durante esa época, pero prácticamente todas las experiencias espiritistas habían desaparecido de su mente. Después contrajo la tuberculosis, pero no admitía tener verdaderamente la enfermedad. Unas semanas antes de su muerte, parecía como si estuviera haciendo una regresión cada vez más hacia atrás en su vida, hasta volver finalmente al momento en que tenía unos dos años de edad, y después murió[6].

La muchacha es un buen ejemplo de la ley psicológica general según la cual, con objeto de avanzar en dirección a un nivel superior de desarrollo, con frecuencia debemos cometer algún error, el cual aparentemente es tan terrible que parece amenazar con arruinar nuestra vida. La falta de honestidad de la muchacha tuvo el resultado último de poner fin a las sesiones espiritistas, después de lo cual la joven fue capaz de materializar en la realidad el personaje que había concebido para sí en el ámbito de lo inconsciente. Primeramente ensayó en el mundo espiritualista lo que ella quería en la realidad, pero a continuación el mundo de los espíritus debía desvanecerse antes de que ella pudiera liberarse de los elementos transcendentales. Su vida viene a ser una ilustración del principio de enantiodromía[7] porque, partiendo de aquello que había de más dañino en ella, a saber, su inclinación a fingir y su debilidad y puerilidad generales, evolucionó, mediante una progresión sostenida, en dirección al polo opuesto, donde pudo expresar lo mejor que había en ella.

Después de este período, que contiene el origen de todas mis ideas, descubrí a Nietzsche[8]. Tenía veinticuatro años cuando leí el *Zaratustra*. No pude entenderlo, pero dejó en mí una profunda impresión, y sentí

6. La muchacha era Hélène Preiswerk, prima hermana de Jung. Cf. S. Zumstein-Preiswerk, *C. G. Jungs Medium*, y el resumen que aparece en J. Hillman, «Some Early Background to Jung's Ideas: Notes on *C. G. Jungs Medium* by Stéfanie Zumstein-Preiswerk»: *Spring* (1976), pp. 123-136.

7. Véase *Tipos psicológicos* (OC 6), definición 18.

8. *Conferencias en el Club Zofingia*, índice analítico, *s. v.* Nietzsche. Cf. el seminario ulterior de Jung sobre *Así habló Zaratustra* (1934-1939), también en la serie Bollingen [XCIX: 2, 1988], con introducción de J. L. Jarrett que analiza el interés de Jung por Nietzsche. [*2012*: Sobre las lecturas que Jung hace de Nietzsche, véase P. Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlín, 1995; M. Liebscher, *Aneignung oder Überwindung. Jung und Nietzsche im Vergleich*, Schwabe, Basilea, 2011; y G. Parkes, «Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciations», en J. Golomb, W. Santaniello y R. Lehrer (eds.), *Nietzsche and Depth Psychology*, State University of New York Press, Albany (NY), 1999, pp. 205-227].

que, de alguna forma peculiar, existía una analogía entre el libro y la muchacha. Más adelante, obviamente, advertí que el *Zaratustra* estaba escrito desde lo inconsciente y constituye un retrato de lo que aquel hombre debió ser. Si Zaratustra se le hubiese manifestado a Nietzsche como una realidad, en lugar de permanecer en su «mundo espiritualista», el Nietzsche intelectual habría debido desaparecer. Pero esta hazaña de la consciencia estaba fuera del alcance de Nietzsche. Era más de lo que su cerebro podía dominar.

Todo este tiempo yo seguía estudiando medicina, pero extraoficialmente continuaba con mis lecturas de filosofía. A los veinticinco años aprobé el examen final de medicina. Mi intención había sido especializarme en medicina interna. Me sentía profundamente interesado por la química fisiológica, y tuve la suerte de ocupar el cargo de ayudante de un hombre famoso[9]. Por aquel entonces nada estaba más lejos de mi mente que la psiquiatría. Una de las razones de ello era el hecho de que mi padre, en su condición de pastor protestante, mantenía vínculos con el manicomio cantonal y estaba muy interesado en la psiquiatría. Al igual que sucede con todos los hijos, yo sabía que fuera lo que fuese aquello que le interesaba tanto a mi padre, era una absoluta equivocación, y por ello lo evitaba tan prudentemente como me era posible. Jamás había leído ni tan siquiera un solo libro que tuviese nada que ver con la psiquiatría, pero cuando llegó el tiempo de presentarme a los exámenes finales, cayó en mis manos un libro de texto y me puse a examinar aquella idiotez. El libro era de Krafft-Ebing[10]. Me dije a mí mismo: «Alguien que sea tan estúpido como para escribir un manual sobre este tema, está obligado a explicarse en un prólogo», de manera que me fui al prólogo. Cuando acabé la primera página, el interés me tenía en ascuas. Cuando llegué a la mitad de la segunda página, el corazón me palpitaba de tal forma que apenas podía seguir leyendo. «Dios mío», me dije, «esto es lo que quiero ser: psiquiatra». Primero aprobé mis exámenes de medicina, y cuán grande fue la sorpresa de todos mis amigos cuando les *anuncié* que quería ser psiquiatra. Ninguno de ellos sabía que en aquel libro de Krafft-Ebing había encontrado la clave del enigma que había estado tratando de resolver. El comentario de mis amigos fue: «Vaya, siempre habíamos pensado que estabas loco, ¡pero ahora lo sabemos de verdad!». No le dije a nadie que albergaba la intención de desentrañar los fenómenos inconscientes de las psicosis, pero esa era mi determinación. Quería atrapar a los intrusos que había dentro de la mente: los intrusos que hacen que la gente ría cuando

9. Friedrich von Müller [1858-1941]. Cf. MDR, 107/110.
10. Richard von Krafft-Ebing [1840-1902], *Lehrbuch der Psychiatrie auf klinischer Grundlage für praktische Ärzte und Studierende*, [4]1890 (trad. inglesa, 1904). Cf. MDR, 108/110. En la biblioteca de Jung figura la cuarta edición alemana.

no debe, y que llore cuando no debe. Cuando ideé mis tests de asociación de palabras[11], fueron las lagunas que los tests sacaban a la luz lo que suscitó mi interés. Tomé nota cuidadosamente de los puntos donde las personas fracasaban en la realización de los experimentos y, partiendo de estas observaciones, llegué a mi teoría de los complejos autónomos como la causa del bloqueo del flujo libidinal asociativo. Simultáneamente, Freud estaba elaborando su concepto de complejo.

En 1900 leí *La interpretación de los sueños* de Freud[12]. La dejé a un lado como algo cuya importancia no alcancé a comprender plenamente. Más adelante volví a ella en 1903, y encontré en esta obra la relación con mis propias teorías.

11. Véase OC 2. La correspondencia de Jung con Freud se inauguró con el regalo de Jung a Freud de una copia del primer volumen de *Diagnostische Assoziationsstudien* escrito por Jung y otros autores. Entre sus contenidos figura «Psicoanálisis y experimento de asociación» (1905/1906) [OC 2,5], la primera publicación importante de Jung sobre el tema del psicoanálisis. Véase *Freud/Jung* 1F (11 de abril de 1906).

12. *La interpretación de los sueños* (1900; SE IV-V). Cf. MDR, 146 s./144. Cf. también la reseña de Jung, con fecha 25 de enero de 1901, del artículo de Freud «Über den Traum» [«Sobre el sueño»] (1901, un resumen de la obra de 1900), en OC 18, § 841 ss. La primera cita que hace Jung de *La interpretación de los sueños* aparece en la monografía *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* (1902); véase OC 1, § 97 y 133.

SESIÓN 2

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Dra. Shaw: «En los casos como el de la muchacha de la que habló el pasado lunes, de haber sido convenientemente analizada, ¿podría habérsele ayudado a encontrar su verdadera individualidad, su sí-mismo [*self*], alguna solución intermedia entre su personificación inconciente superior y su personalidad inferior [*persona*] y, de ser así, piensa usted que con ello se le habría podido ahorrar el patético final asociado a semejante regresión?

»En casos como este, ¿podría explicar cómo se puede crear la función mediadora? ¿Sería correcto considerarla como una creación, como algo nuevo formado a partir de los opuestos?»[1].

Dr. Jung: Ciertamente, a la muchacha se le podrían haber ahorrado muchas cosas con la ayuda del análisis, y su desarrollo podría haber sido mucho más sosegado y uniforme. El objetivo del análisis es el de hacer conscientes los contenidos inconscientes con objeto de evitar tales errores.

En cuanto a la función mediadora, el procedimiento se puede explicar muy bien con la ayuda de este caso. Para ello, debemos recurrir al principio de los opuestos. La muchacha en cuestión vivía en un medio demasiado limitado para sus cualidades naturales, y no podía encontrar en él ningún horizonte, siendo su entorno notable por la pobreza de estímulos; una atmósfera estrecha de miras y exigua en todos los sentidos. Su inconsciente, por otro lado, presentaba exactamente el cuadro opuesto. En él, la joven aparecía rodeada de los espíritus de personas muy importantes. Una

1. Por lo general, las preguntas que aparecen entrecomilladas le habían sido entregadas a Jung por escrito.

tensión como la que inducen estos dos extremos constituye la base de la función mediadora. La muchacha trataba de hacer realidad sus fantasías a través de su círculo espiritista y de encontrar en él la oportunidad de salir del estancamiento en que vivía. Y de este modo la tensión entre su vida real y su vida irreal aumentó. En la realidad ella era, como ya dije, una pequeña modistilla; en sus sesiones de espiritismo, era una persona digna de relacionarse con grandes luminarias. Cuando acontece una oposición semejante, tiene que suceder algo para poder integrar los distintos elementos.

Se trata de una situación que siempre es difícil de manejar. Si, por ejemplo, yo le hubiera dicho que ella era una persona muy importante a nivel inconsciente, con ello podría haber suscitado una serie de fantasías completamente equivocadas, cuando la mejor forma de que solucionara su problema era mirar la vida de frente y decidirse a hacer algo. Del mismo modo, me pueden decir que soy un gran hombre, y me lo pueden decir más de mil personas, pero no me lo puedo creer a menos que me ponga a prueba a mí mismo y logre hacer algo. En su caso, esto era difícil de llevar a cabo, pues existía siempre el peligro de que, al ayudarla a desembarazarse de los elementos falsos de sus fantasías inconscientes, pudiera igualmente perder el contacto con las cosas deseables y, en consecuencia, dejara de confiar en sí misma. El analista nunca puede estar seguro de que, al hacer que el paciente abandone una *forma* equivocada, no vaya a desechar con ello lo valioso contenido en la misma.

En el caso de esta muchacha, el desenvolvimiento de la función mediadora parece haber seguido el siguiente orden: primeramente empezó a hablar de fantasmas, después empezó a entrar en contacto con el «fantasma» del abuelo, el cual había sido una especie de dios dentro de la familia. El camino seguido por el abuelo había sido el acertado, y todo lo que viniera de él era ensalzado. Más adelante, irrumpieron en sus fantasías el propio Goethe y toda clase de grandes personalidades. Y finalmente se desarrolló dentro de este ámbito la personalidad importante con la que se identificó. Venía a ser como si cada uno de los grandes personajes hubiera dejado un sedimento en ella, a partir de lo cual se desarrolló su personalidad superior. Como ustedes saben, Platón afirmó el principio de que es imposible contemplar algo feo sin tomar algo de ahí e incorporarlo a la propia alma, del mismo modo que es igualmente imposible entrar en contacto con lo bello sin reaccionar a ello[2]. Algo así le sucedió a la muchacha.

La figura que concibió sería el símbolo mediador. Sería la forma viva en la cual la muchacha se fue convirtiendo lentamente. De este modo se

2. [*2012*: Véase Platón, *República*, 401 d-b].

va creando una actitud que permite liberarse de los pares de opuestos. La joven se desprendió, por un lado, de la mediocridad de su entorno y, por el otro, de los fantasmas que no le pertenecían. Se puede decir que la naturaleza, por sí sola, obra en consonancia con la función mediadora y transcendente[3], pero también es preciso admitir que en ocasiones la naturaleza actúa contra nosotros y conduce al terreno de la realidad a la personalidad equivocada, por así decir. Nuestras cárceles y nuestros hospitales están llenos de personas con las cuales la naturaleza ha estado haciendo experimentos con aciagos resultados.

Sra. Dunham: ¿Por qué regresó la muchacha al estado propio de una niña?

Dr. Jung: En razón del debilitamiento de la libido, la cual se contrajo cada vez más siguiendo prematuramente la curva normal de la vida, que tiende siempre a poner de manifiesto la persistencia de una cierta tensión. En la juventud, la libido abarca un abanico de grandes proporciones, mientras que en la ancianidad se contrae en dirección a una amplitud mucho más pequeña.

Retomando la cuestión de la función transcendente: por un lado, es preciso identificar los hechos reales, por otro, la imaginación. Esto da lugar a los dos polos. En el caso de la muchacha, por el lado de la imaginación los fantasmas fueron demasiado lejos, en tanto que, por su parte, el lado de la realidad era excesivamente pequeño. Cuando volvió a la realidad, se convirtió en una modista de primera clase.

La fantasía es la función creativa; la forma viva es resultado de la fantasía. La fantasía sería una fase anterior al símbolo, pero constituye una característica esencial del símbolo el que no sea una mera fantasía. Dependemos de la fantasía para salir de los estancamientos; porque, aunque no siempre estemos ansiosos por reconocer los conflictos que están alterando nuestras vidas, los sueños siempre están obrando, tratando de hablarnos, por un lado, del conflicto y, por otro, de la fantasía creativa que nos conducirá a encontrar la salida. El problema, entonces, consiste en trasladar el material a la conciencia. Admitimos que nos encontramos en un callejón sin salida y damos rienda suelta a la fantasía, pero al mismo tiempo, la consciencia debe mantener las bridas tensas con el fin de vigilar la tendencia de la naturaleza a hacer experimentos. Es decir, no debemos perder de vista que lo inconsciente puede tener efectos desastrosos sobre nosotros. Pero, por otro lado, debemos tener cuidado también de no invalidar lo inconsciente; pudiera ser que fuera necesario explorar nuevos terrenos, e incluso terrenos plagados de desastres. La vida suele requerir que probemos nuevos caminos, los cuales son absolutamente

3. [*2012*: Véase Jung, «La función transcendente» (1916), OC 8,2].

inaceptables para el tiempo en que nos ha tocado vivir, pero no podemos achantarnos y renunciar a emprender una nueva vía por semejante razón. Lutero, por poner un ejemplo, se vio forzado a adoptar una forma de vida que parecía casi delictiva, contemplada con los criterios normativos de su tiempo.

Preguntas de la Dra. de Angulo: 1) «Cuando leyó usted a Schopenhauer por primera vez, rechazó el punto del vista que mayor influencia ha tenido en el mundo, a saber, la negación de la vida, y eligió en su lugar el que se inclina en dirección a la existencia de un principio vital intencional. Cuando usted tomó esta decisión, la corriente principal del pensamiento filosófico debía estar completamente en contra de ello. Me gustaría saber algo más acerca de por qué tomó usted la decisión que tomó. ¿Tenía usted alguna inclinación en este sentido antes de leer a Schopenhauer, o lo leyó usted en Schopenhauer por primera vez? ¿Sus observaciones sobre la muchacha le ayudaron a comprender el razonamiento de Schopenhauer, o el pensamiento de Schopenhauer le ayudó a esclarecer el caso de la joven, o el proceso obró en ambas direcciones?».

2) «No me ha quedado claro si creía usted que el principio intencional, el cual pensaba usted que se podía identificar a partir de la labor de lo inconsciente, era algo que se aplicaba únicamente a la vida del individuo, o si formaba parte de un principio intencional general que dirige el universo desde detrás del escenario, por así decir».

3) «Me ha parecido entender que dijo usted que es una ley psicológica general la de que el acceso a un nivel superior del desarrollo siempre se da a costa de algún error aparentemente terrible. Doy por hecho que la experiencia analítica permite evitar este error, pero establece en su lugar el principio del sacrificio. ¿Es así?».

Dr. Jung: 1) De Schopenhauer tomé primeramente la idea del impulso universal de la voluntad y la sugerencia de que la voluntad podría tener un propósito. Ello me ayudó mucho a desentrañar el problema que presentaba la muchacha, porque pensé que podía identificar claramente en ella la presencia de signos de algo trabajando en lo inconsciente en dirección a un objetivo.

2) Me interesé por la naturaleza de lo inconsciente y me pregunté si sería una fuerza ciega. A esto pude responder que no, que generalmente tiene un propósito. Pero si uno se pregunta si lo inconsciente es el mundo, o si lo inconsciente es la psicología, la cuestión se vuelve delicada. No me fue posible contemplar el cerebro como el trasfondo del universo, y en razón de ello no extendí el principio intencional al universo. Pero ahora he tenido que modificar mi punto de vista con respecto a la relación entre lo inconsciente y el universo. Si pienso en la cuestión a un nivel puramente intelectual, continúo pensando lo que pensaba antes. Pero existe otra forma de considerarlo; a saber, nos podemos preguntar: «¿Existe una necesi-

dad en nosotros que nos mueve a satisfacer estos problemas metafísicos?». ¿Cómo podemos encontrar una respuesta adecuada a esta cuestión? El intelecto rechaza la tarea. Pero existe otra forma de abordarlo. Supongamos, por ejemplo, que nos interesa resolver un determinado problema histórico. Si dispusiera de cinco siglos de plazo, lo podría solucionar. Ahora bien, tengo dentro de mí mismo a un «hombre» que tiene millones de años de antigüedad, y tal vez él pudiera arrojar alguna luz sobre estos problemas metafísicos. Si llevamos estas cuestiones a lo inconsciente, cuando captamos la visión que encaja con el «anciano» [arquetipo], la cosa va bien. Si sostengo unas opiniones que no están en consonancia con lo inconsciente, es indudable que me harán sentirme mal, y por ello es más inocuo y más prudente en mi caso suponer que contradicen alguna corriente principal dentro del universo.

¿Le parece bien esta respuesta, doctora de Angulo?

Dra. de Angulo: Supongo que entiendo lo que quiere decir, pero no puedo aceptarlo.

Dr. Jung: ¿Quiere que sigamos hablando de ello?

Dra. de Angulo: No.

Dr. Jung: En ese caso, en cuanto a su tercera pregunta, yo no me atrevería a ir tan lejos como para afirmar que podemos evitar todos los errores mediante el análisis, o de lo contrario correríamos el riesgo de analizar la vida en lugar de vivir. Debemos estar dispuestos a cometer errores de buen grado. El análisis más perfecto no puede evitarnos el error. A veces debemos adentrarnos en el error; es más, los valores morales existentes en nosotros no pueden aflorar hasta que no les demos una oportunidad. El reconocimiento de la verdad no puede salir a la luz hasta que no nos hayamos dado a nosotros mismos la oportunidad de errar. Estoy firmemente convencido del papel que la oscuridad y el error desempeñan en la vida. Cuando el análisis se basa en una técnica sólida, con seguridad nos llevará ya no únicamente fuera de la noche en dirección a la luz del día, sino también a la inversa. Es perfectamente cierto que podemos sustituir un sinsentido grotesco u otro por un sacrificio.

Pregunta de la Dra. Mann: «Si Nietzsche hubiera podido o hubiera querido hacer realidad en su propia vida el ideal de Zaratustra, ¿habría visto alguna vez la luz el libro?».

Dr. Jung: Pienso que, verdaderamente, el libro habría visto la luz en cualquier caso, porque en la mente creativa existe un impulso enorme a materializar el producto de la fantasía bajo alguna forma relativamente permanente, a fin de retenerla. Por ese motivo, prácticamente todos los pueblos han fabricado ídolos con el propósito de dar permanencia y concreción a sus ideales. Se puede afirmar que todo símbolo anhela concretarse. En este sentido, cuando leemos en el Antiguo Testamento que se grabaron sobre una piedra las palabras: «Hasta aquí nos ha ayudado

Dios»[4], sabemos que esto se hizo con el afán de asirse a la fe que les había llevado hasta tan lejos. Egipto tenía sus pirámides y sus embalsamamientos con objeto de concretizar el principio de inmortalidad. De la misma forma, Nietzsche sintió la necesidad de materializar su símbolo.

Este suele ser el curso habitual de los acontecimientos. Primero se crea el símbolo y después se dice uno a sí mismo: «¿De dónde ha salido esto?», o «¿Qué sentido tiene para mí?». Ello indudablemente requiere una mente marcadamente reflexiva que la mayoría de los artistas no poseen, pero de la que Nietzsche disfrutaba en grado elevado. El artista, por lo general, cuando carece de una mente reflexiva, desea zafarse de su labor tan pronto como le sea posible. En especial, desea zafarse de la imagen y le repugna hablar de ella. Así, Spitteler[5], poco después de la aparición de *Tipos*, dio una charla en la que abominaba de las personas que pretenden comprender los símbolos; *Olympischer Frühling*, según él, no tiene ningún significado simbólico, y si nos empeñamos en buscarle alguno, vendría a ser lo mismo que si tratásemos de desentrañar el simbolismo del canto de un pájaro. Por supuesto, la obra de Spitteler está plagada de símbolos; lo único es que él no quiere verlo, y de hecho con frecuencia el artista, ciertamente, tiene miedo de verlo y de saber lo que significa su obra. El análisis es fatídico para los artistas de segunda clase, pero ello debería ser un tanto a favor del análisis. En el análisis, o en la persona analizada, únicamente se ponen de manifiesto cosas importantes, mientras que la tendencia común de nuestro tiempo es la de facilitar la aparición de cualquier fruslería o nimiedad en el mundo del arte. Cualquiera que utilice un pincel es un artista, cualquiera que utilice una pluma es escritor. El análisis deja a estos «artistas» fuera de juego, para ellos el análisis es veneno.

Dra. Gordon[6]: ¿Qué debería pensar de sus creaciones la persona que concibe «fruslerías» y «nimiedades»?

4. 1 Sm 7,12: «Y Samuel tomó una piedra [...] y le puso por nombre Ebenezer, diciendo: 'Hasta aquí nos ha socorrido Yahvé'».

5. Carl Spitteler (1845-1924), poeta suizo, cuyos poemas épicos *Prometeo y Epimeteo* (1881) y *Primavera olímpica* (1900) había analizado Jung en *Tipos psicológicos* (orig. 1921; OC 6).

6. [*2012*: La doctora Mary Gordon (1861-1941) era una feminista y fue la primera mujer inglesa en ser inspectora de prisiones. En 1920, se sometió al análisis junguiano en Londres, lo que le pareció de utilidad para comprender mejor su trabajo en las prisiones, y viajó a Zúrich en 1922. Le escribe a un colega diciendo: «Llevo aquí nueve meses estudiando psicología analítica y analizándome todo el tiempo. Ha sido una gran experiencia, además de maravillosa. Estoy con Jung, cuyas teorías es posible que sepas que no son las mismas de Freud, además de ser mucho más amplias. Han estado con él constantemente un grupo de doctores, ingleses y norteamericanos, y ha sido muy interesante [...] Llegué aquí con unos síntomas de *shock* muy graves, pero el doctor Jung ha hecho una gran labor». (Citado por cortesía de Lesley Hall, archivista veterana de la Wellcome Library, de Londres)].

Dr. Jung: Debería pensar que es duro que, después de un largo día de trabajo, deba seguir batallando penosamente con estas cosas. Esta es una carga que le impone su inconsciente, pero no debe confundir los productos creados de esta forma con el arte.

EXPOSICIÓN

El hecho que me convenció de la verdad de la teoría de Freud fue la evidencia en favor de la existencia de la represión, que pude encontrar en mis experimentos de asociación. Los pacientes no podían responder a determinados tests en los que el dolor entraba en juego, y cuando les preguntaba por qué no podían responder a la palabra inductora, siempre decían que no sabían por qué, pero cuando alegaban esto, lo hacían siempre de una manera peculiar, artificial. Me dije a mí mismo que esto debía ser lo que Freud describía como represión. Prácticamente, todos los mecanismos de la represión se hicieron patentes en mis propios experimentos.

En cuanto al contenido de la represión, no podía estar de acuerdo con Freud. Por aquel entonces, él hablaba únicamente de traumas y de *shocks* sexuales para explicar la represión. Yo había acumulado a la sazón una experiencia considerable respecto de casos de neurosis en los que el elemento sexual era de una importancia totalmente secundaria en comparación con el papel desempeñado por la adaptación social. Uno de tales casos fue, por ejemplo, el de la muchacha espiritista.

SESIÓN 3[1]

Dr. Jung: No deben pensar que la tarea de comprender debidamente a Freud, o debería decir más bien, que la tarea de colocarle en el lugar que le correspondía en rigor dentro de mi vida, fue una tarea fácil para mí. Por aquel entonces, yo tenía intención de desarrollar una carrera profesional en el ámbito académico y estaba a punto de finalizar un trabajo que me permitiría mejorar mi posición dentro de la universidad[2]. Freud era a la sazón decididamente una *persona non grata* dentro del ámbito médico, las personalidades importantes apenas hacían mención alguna de él más allá de un murmullo o un susurro; en los congresos se hablaba de él únicamente en los *couloirs* [pasillos], jamás en la sala de conferencias, y cualquier relación con él suponía una amenaza para la propia reputación. En razón de ello, el descubrimiento por mi parte de que mis experimentos de asociación guardaban una relación directa con las teorías de Freud fue algo de lo más inoportuno. En cierta ocasión, mientras me encontraba en mi laboratorio, me asaltó la idea de que Freud había elaborado de hecho una teoría que explicaba mis propios experimentos[3]. Simultáneamente, un demonio me susurraba al oído que podía perfecta-

1. Parte de los contenidos de esta sesión aparecen, considerablemente revisados, en los capítulos IV y V de MDR.

2. Cf. MDR, 147 ss./145 ss. En 1905, Jung obtuvo su habilitación para ejercer como profesor no numerario [*Privatdozent*] en la Universidad de Zúrich (*ibid*., pp. 117/118).

3. [*2012*: Retrospectivamente, Jung subrayó las importantes diferencias entre el concepto freudiano de represión y su propio modelo de disociación. Véase R. I. Evans, «Las filmaciones de Houston» (1957) [entrevistas con C. G. Jung], en *Encuentros con Jung*, ed. de W. McGuire y R. F. C. Hull, Trotta, Madrid, 2000. Sobre esta cuestión, véase J. Haule, «From Somnambulism to Archetypes: The French Roots of Jungs's Split from Freud»: *Psychoanalytic Review* 71 (1984), pp. 95-107; y S. Shamdasani, «From Geneva to Zurich: Jung and French Switzerland»: *Journal of Analytical Psychology* 43/1 (1998), pp. 115-126].

mente publicar mi obra sin mencionar a Freud, que yo llevaba trabajando en mis experimentos mucho tiempo antes de que tuviera ningún conocimiento de él y que, por tanto, podía afirmar mi completa independencia respecto de Freud dentro de las limitaciones de mis experimentos. Pero inmediatamente vi que esto implicaba un elemento de falsedad en el que no tenía intención de persistir. De modo que me decidí a romper una lanza en favor de Freud y a luchar por él en los congresos subsiguientes. Entonces apareció un ponente en uno de estos congresos que ofreció una explicación de las neurosis ignorando totalmente los hallazgos de Freud. Manifesté mi protesta ante esto y me enzarcé en mi primera batalla en favor de las ideas de Freud. Más adelante, en otro congreso, figuraba una ponencia sobre las neurosis compulsivas, y una vez más se omitió toda referencia a la obra de Freud[4]. Esta vez me decidí a escribir un artículo en un conocido periódico alemán, atacando a este hombre[5]. Inmediatamente, se precipitó sobre mí una oleada de oposiciones y aquel hombre me escribió una carta advirtiéndome de que mi futuro académico estaría en juego si persistía en sumar mis fuerzas a las de Freud. Obviamente, yo sentí que si mi porvenir académico dependía de semejante precio, podía prescindir perfectamente de él, de manera que seguí escribiendo sobre Freud.

Durante todo este tiempo continué con mis experimentos, pero seguía sin coincidir con Freud en lo referente a que el origen de todas las neurosis era la represión sexual. Freud había publicado la descripción de trece casos de histeria[6], la totalidad de los cuales se presentaba como el resultado de una violación sexual. Más adelante, cuando le conocí, Freud me dijo que respecto de algunos de estos casos, cuando menos, había sido engañado. Uno de ellos, por ejemplo, era el de una muchacha que decía haber sido violada por su padre cuando tenía cuatro años de edad. Resultó que este hombre era amigo de Freud, y este último se convenció de que la historia de la muchacha era mentira. La investigación ulterior sacó a la luz

4. Véase *Freud/Jung*, 2J (5 de octubre de 1906), 6 J (26 de noviembre de 1906), y 43-44 J (4 y 11 de septiembre de 1907); y los dos primeros artículos de Jung [«La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg» (1906) y «La teoría freudiana de la histeria» (1908)], OC 4,1 y 4,2. [*2012*: Sobre los congresos celebrados en Baden-Baden y Tubinga en 1906 y el celebrado en Ámsterdam en 1907, véase M. Borch-Jacobsen y S. Shamdasani, *The Freud Files: An Inquiry into the History of Psychoanalysis*, Cambridge, CUP, 2011, cap. I].

5. [*2012*: La referencia alude al artículo de Jung «La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg», OC 4,1, que apareció en *Münchener medizinische Wochenschrift* LIII/47, 20 de noviembre de 1906, pp. 2301-2302].

6. En *Estudios sobre la histeria* (1893-1895, SE, II) aparecen cuatro historias de casos presentados por Freud; el Apéndice B, que incluye un listado de los escritos de Freud que versan predominantemente sobre la histeria de conversión, cita otras once publicaciones anteriores a 1906.

el hecho de que otros casos de la serie también eran fraudulentos, pero Freud no se retractó, fiel como siempre a su política de dejar las cosas como las había presentado originalmente. Se puede hablar, por tanto, de una cierta falta de fiabilidad en relación con todos estos primeros casos. En razón de ello, asimismo, el famoso primer caso que Freud había tratado junto con Breuer[7], y del que se ha hablado con profusión presentándolo como un ejemplo de un brillante éxito terapéutico, no fue en realidad nada semejante. Freud me contó que le habían mandado llamar para que atendiera a esta mujer la misma noche que Breuer la vio por última vez[8], y que la muchacha mostraba un virulento ataque histérico debido a la ruptura de la transferencia. Así pues, no se podía hablar en absoluto de una cura en el sentido en el que fue presentado originalmente, y sin embargo, seguía siendo un caso muy interesante, tan interesante que no había necesidad alguna de atribuirle algo que en realidad no sucedió. Pero por aquel entonces yo desconocía todas estas cosas.

Además de mis experimentos de asociación, estaba trabajando con muchos casos de enajenación, particularmente de *dementia praecox*[9]. Por aquel entonces, no era posible encontrar ningún punto de vista psicológico dentro del ámbito de la psiquiatría. Cada caso era convenientemente etiquetado, se decía que había una degeneración aquí o una atrofia allá, y el asunto se daba por zanjado; no había nada más que hacer en relación con ello. Únicamente entre las enfermeras se podía encontrar algún interés psicológico por los pacientes, y entre estas había algunas conjeturas sumamente inteligentes a propósito de las alteraciones psiquiátricas presentadas; pero los médicos no tenían ningún conocimiento de esto.

Por ejemplo, había un antiguo caso en el pabellón de mujeres[10], una paciente que tenía setenta y cinco años de edad y que llevaba cuarenta años postrada en la cama. Llevaba en el manicomio cerca de cincuenta años tal vez, tanto tiempo, de hecho, que nadie recordaba su ingreso porque las personas que estaban allí por aquel entonces habían fallecido todas. Había tan solo una enfermera jefe, que llevaba treinta y cinco años en el manicomio y que sabía algo de la historia temprana de esta mujer. Esta anciana paciente no podía hablar y únicamente podía ingerir comida líquida, que cogía con los dedos haciendo un movimiento peculiar a

7. Para la historia del caso de Anna O., de Josef Breuer, véase SE, II, 21-47. Jung ya citaba *Estudios sobre la histeria* en una fecha tan temprana como 1902; véase OC 1.

8. [*2012*: Dado que por aquel entonces Freud era un estudiante de medicina, no es probable que le hubieran pedido intervenir. Sobre el caso de Anna O., véase M. Borch-Jacobsen, *Remembering Anna O.: A Century of Mystification*, trad. de K. Olson en colaboración con X. Callahan y el autor, Routledge, Nueva York, 1995].

9. *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* (1907), OC 3,1.

10. «El contenido de la psicosis» (1908/1914), OC 3, § 358. Cf. MDR, 124 ss./125 ss.

la manera de una pala, por lo que a veces empleaba dos horas enteras en acabar una taza de alimento. Cuando no estaba comiendo, hacía unos movimientos de lo más peculiares con las manos y los brazos. Pensaba para mis adentros mientras la miraba: «Qué cosa más espantosa». Pero no era capaz de ir más lejos. La paciente solía ser presentada dentro de la clínica como un antiguo caso de *dementia praecox*, en su modalidad catatónica. Me parecía un completo sinsentido despachar de semejante forma aquellos movimientos tan extraordinarios.

Este caso y el efecto que tuvo sobre mí eran característicos de la totalidad de mi reacción hacia la psiquiatría. Durante seis meses estuve luchando desesperadamente por encontrar mi lugar en esta profesión, y cada vez me sentía más desconcertado. Me sentía profundamente humillado al ver que mi jefe[11] y mis colegas parecían sentirse más seguros de sí mismos y que únicamente yo parecía ir a la deriva sin remedio. Mi falta de conocimiento generaba en mí tales sentimientos de inferioridad que no podía soportar salir del hospital. Allí me tenían ustedes, un hombre que había estudiado una carrera y que era incapaz de comprender las cosas debidamente. Por ese motivo, me quedaba dentro de la clínica todo el tiempo y me consagré por entero al estudio de mis casos.

Un día, a última hora de la tarde, mientras iba deambulando por el pabellón y vi a la mujer que acabo de describir, me pregunté: «¿Qué explicación puede tener esto?». Fui a ver a la enfermera jefe y le pregunté si la paciente se había mostrado siempre de esta forma. «Sí», me respondió, «pero anteriormente oí decir por boca del encargado del pabellón de hombres que esta mujer se dedicaba a ¡hacer zapatos!». Busqué en los archivos y en ellos se mencionaba el hecho de que la paciente realizaba movimientos como si estuviera haciendo zapatos. Los antiguos zapateros sostenían el zapato entre las rodillas y pasaban el hilo valiéndose de unos movimientos exactamente iguales que los que solía hacer esta mujer. Todavía se les puede ver hacerlo en algunos lugares primitivos.

Algún tiempo después de esto la paciente murió. Entonces apareció su hermano, que era tres años mayor que ella. «¿Por qué se volvió loca su hermana?», le pregunté. El hombre me dijo que su hermana se había enamorado de un zapatero, pero que por alguna razón el hombre no quiso casarse con ella y esta enloqueció. La mujer había mantenido viva la imagen del zapatero con la ayuda de aquellos movimientos.

Este fue mi primer atisbo respecto de la psicogénesis de la *dementia praecox*. Después seguí observando detenidamente los casos y tratando de identificar los factores psicogenéticos. Se me hizo evidente que las concepciones de Freud podían arrojar luz sobre estos problemas. Este fue el

11. Paul Eugen Bleuler (1857-1939), director de la clínica Burghölzli [Hospital Psiquiátrico de la Universidad de Zúrich] durante el período de 1898 a 1927.

origen de *Sobre la psicología de la* dementia praecox. No me encontré con demasiadas simpatías para con mis ideas. De hecho, mis colegas se reían de mí. Este fue otro ejemplo de la dificultad que experimentan algunas personas cuando se les pide que se detengan a considerar una idea novedosa.

En 1906 trabajé muy detenidamente en un caso de *dementia praecox*[12]. Se trataba nuevamente de una modista, pero esta vez no era una muchacha, sino una mujer mayor de cincuenta y seis años y tan fea que cuando Freud vino a visitarme al hospital y pidió ver a la paciente con la que yo estaba trabajando, se quedó atónito y asombrado de que yo fuera capaz de soportar el trabajar horas y días con un ser humano tan repulsivo. Pero esta paciente produjo en mí una gran impresión.

Procedía de la parte vieja de Zúrich, donde abundaban las calles estrechas y sucias, y donde ya no solo nació en la desdicha, sino que creció igualmente en ella. Su hermana era prostituta y su padre alcohólico. La paciente enloqueció mostrando la modalidad paranoide de *dementia praecox*, es decir, presentaba ideas de grandeza entremezcladas con ideas de inhibición [*suppression*], o de inferioridad, como diríamos ahora. Tomé nota del material de esta paciente con sumo detalle, y con frecuencia mientras estábamos hablando sus voces solían interrumpirnos, diciendo cosas tales como: «Dile al doctor que todo lo que estás diciendo es una patraña, y que no tiene necesidad de prestar la menor atención». O a veces, cuando la mujer protestaba violentamente por el hecho de estar recluida en el manicomio, las voces solían decir: «Sabes perfectamente que estás loca y que encajas perfectamente en el lugar donde estás». Naturalmente, la paciente mostraba una enorme resistencia a las voces. Me asaltó la idea de que lo inconsciente ocupaba enteramente la parte más elevada, y que su conciencia del yo había sido absorbida por lo inconsciente. Descubrí adicionalmente, para mi sorpresa y desconcierto, que las ideas de megalomanía y las ideas de desvalorización procedían de la misma fuente. Las ideas de desvalorización tenían que ver con la idea de ser maltratada o agraviada, o de ser mala. A estas ideas las califiqué de autodesvalorización, mientras que a las ideas de megalomanía las califiqué de autovaloración. Al principio me parecía imposible que lo inconsciente fuera capaz de generar los contrarios conjuntamente de aquella forma, pues yo todavía seguía en la línea de Schopenhauer-Hartmann-Freud. Lo inconsciente era tan solo un impulso y no tenía la capacidad de desplegar un conflicto dentro de sí mismo. Después pensé que tal vez los dos aspectos procedían de dos niveles diferentes de lo inconsciente,

12. El caso de B. St., o Babette S., el caso principal que aparece en *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo*, OC 3,1; también figura igualmente en «El contenido de la psicosis» (1908/1914), OC 3, § 363 ss. Cf. MDR, 125-128 (ambas ediciones).

pero esto no me convenció; y finalmente tuve que admitir que la mente de aquella mujer estaba utilizando ambos principios simultáneamente.

Casos ulteriores corroboraron mis hallazgos. Por ejemplo, tuve el caso de un abogado muy inteligente que sufría de paranoia. En estos casos, existe tan solo una única idea en torno a la cual gira la enajenación, a saber, el delirio de persecución; en lo restante, se muestran adaptados a la realidad. El caso se desarrolla más o menos de la siguiente forma: un hombre cree que advierte que la gente habla de él; a continuación se pregunta por qué, y se responde diciendo que debe ser alguien importante al que los demás quieren aplastar. Poco a poco va descubriendo que es una suerte de Mesías que debe ser aniquilado. El hombre del que estoy hablando era peligroso en el sentido de que tenía en su haber un intento de asesinato, y cuando salió en libertad lo volvió a intentar nuevamente. Había ocupado un cargo político importante, y se podía hablar con él. Odiaba a los médicos y se pasaba el tiempo maldiciéndolos. En cierta ocasión se desmoronó ante mí y me dijo: «Sé que los alienistas son las personas más excelentes que existen». A continuación perdió el conocimiento. Esto sucedió después de que llevara trabajando tres horas con él. Cuando volvió en sí nuevamente, reasumió su anterior estado de desvalorización. La desvalorización aparece como contrapartida [*compensation*] de la megalomanía. Insisto tanto en este aspecto porque está detrás del «sí y no» que encontramos en lo inconsciente; dicho con otras palabras, lo inconsciente contiene los pares de opuestos.

A través de este libro sobre la *dementia praecox* llegué a Freud[13]. Nos conocimos en 1906. El primer día que le conocí era la una en punto de la tarde y estuvimos hablando sin interrupción durante trece horas seguidas. Era el primer hombre verdaderamente importante al que conocía; ninguna otra persona se podía comparar con él. Me pareció extremadamente sagaz, inteligente, y absolutamente extraordinario. Pero mis primeras impresiones acerca de él fueron un tanto borrosas; no pude alcanzar a verle con la suficiente claridad. Me pareció, no obstante, que hablaba absolutamente en serio respecto de su teoría sexual, y que no había nada de trivial en su actitud. Me produjo una gran impresión, pero seguía teniendo grandes dudas. Le hablé de ello, y cada vez que volví a hacerlo en sucesivas ocasiones, siempre me respondía que ello se debía a que yo no tenía la suficiente experiencia. Era un hecho que por aquellos días yo no tenía ciertamente la suficiente experiencia sobre la que poder formular una crítica. Veía que esta teoría sexual revestía una importancia enorme

13. Cf. MDR, 149/146: «a través de este libro llegué *a conocer* a Freud». Jung le envió a Freud un ejemplar de *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* (1907) en diciembre de 1906: *Freud/Jung*, 9J. Jung y su mujer visitaron por primera vez a los Freud en Viena el 3 de marzo de 1907. [Cf. *ibid*., 16J y 17J].

para Freud, tanto a nivel personal como filosófico, pero yo no era capaz de discernir si ello se debía o no a la presencia de algún sesgo personal, de modo que me quedé en duda respecto de la totalidad de la situación.

Otra impresión que tuve en relación con esta seriedad de Freud con respecto a su teoría de la sexualidad fue la siguiente: invariablemente, Freud desdeñaba la espiritualidad considerándola como mera sexualidad reprimida, y por ello yo le dije que de ser plenamente consecuentes con la lógica de dicha actitud, tendríamos que afirmar que la totalidad de nuestra civilización sería un completo absurdo, una mera creación mórbida producto de la sexualidad reprimida. Y él me dijo: «Pues sí, así es, y el hecho de que sea así constituye una maldición del destino contra la que no podemos hacer nada»[14]. Me sentí absolutamente reacio a aceptar esto, pero seguía sin ser capaz de argumentarle a fondo mis razones.

Una tercera impresión respecto de aquellos días incluye algunas cosas que se me fueron aclarando únicamente mucho tiempo después, cosas que fui capaz de formular plenamente tan solo después de que nuestra amistad hubiera acabado. Cuando Freud hablaba de sexualidad, venía a ser como si estuviera hablando de Dios, como hablaría un hombre que hubiera tenido una experiencia de conversión. Venía a ser como los indios aborígenes hablando del sol con lágrimas en los ojos. Me acuerdo de un indio que se acercó sigilosamente por detrás de mí mientras contemplaba la montaña que se extendía sobre el *pueblo* [*sic*], y me dijo de repente al oído: «¿No le parece que la vida entera proviene de la montaña?»[15]. Así era exactamente como hablaba Freud de la sexualidad. Una característica emocional peculiar teñía su rostro, y la causa de ello se escapaba a mi comprensión. Finalmente, me pareció que podía dilucidarlo con ayuda de la reflexión en relación con otro aspecto que también me resultaba oscuro por aquel entonces, a saber, la amargura de Freud. Se podría decir que Freud está hecho de amargura, que cada una de sus palabras estaba teñida de acritud. Su actitud reflejaba la amargura propia de la persona que se siente enteramente malinterpretada y sus modales siempre parecían decir: «Si no lo entienden, ¡que se vayan al infierno!». Advertí esto en él la primera vez que le conocí, y siempre lo vi en él, pero no podía encontrar la relación con su actitud hacia la sexualidad.

La explicación a esto me parece la siguiente: a pesar de todo su rechazo de la espiritualidad, Freud muestra en realidad una actitud mística hacia la sexualidad. Cuando se le replicaba que un determinado poema no podía ser entendido sobre una base exclusivamente sexual, solía de-

14. Cf. MDR, 150/147.

15. Jung había visitado el Pueblo de Taos en Nuevo México (Estados Unidos) tres meses atrás, durante un par de días en enero de aquel mismo año 1925. Cf. MDR, 252/237, y W. McGuire, «Jung in America, 1924-1925»: *Spring* (1978), pp. 37-53.

cir: «No, es verdad, estamos hablando de psicosexualidad». Pero al analizar el poema procedía a descartar esta sugerencia y esta otra, y así hasta no dejar otra cosa salvo la sola sexualidad. Actualmente, pienso que la sexualidad constituye un doble concepto para Freud: por un lado, está el elemento místico y por el otro la mera sexualidad, pero esto último es lo único que sale a la luz en su terminología porque no va a admitir que también está presente en él el otro lado. Que Freud tiene un lado místico me parece algo evidente a partir de la forma como exteriorizaba sus emociones. Y por ello siempre estará combatiendo sus propios objetivos. Quiere enseñar que la sexualidad incluye la espiritualidad contemplada desde dentro, pero se sirve únicamente de una terminología sexual que alude a representaciones concretas y transmite exactamente la idea equivocada. Su amargura se deriva de este hecho de estar yendo constantemente contra sí mismo, pues no existe amargura mayor que la del hombre que es él mismo su propio y peor enemigo.

Freud se muestra ciego ante el dualismo de lo inconsciente. Desconoce que lo que brota o germina tiene un lado interior y un lado exterior, y que si hablamos únicamente de este último nos quedaremos en la mera corteza. Pero no cabe hacer nada en relación con este conflicto que hay en él; la única posibilidad sería que pudiera tener una experiencia que le hiciera ver la espiritualidad obrando dentro de la corteza. Pero su intelecto lo reduciría inevitablemente a «mera» sexualidad. Traté de presentarle casos que mostraban la presencia de otros factores además de los sexuales, pero siempre alegaba que no hay nada más, salvo sexualidad reprimida.

Como ya dije, las personas más hondamente amargadas son siempre las que van en contra de ellas mismas. Cuando voy en contra de mí mismo, proyecto fuera la incertidumbre y el temor que siento dentro. Si pretendo evitar esto, el único lugar donde me puedo refugiar es en mí mismo. Freud desconoce que lo inconsciente genera un factor para contrarrestar el principio monista al que él se ha entregado en cuerpo y alma. Me parece una figura trágica, porque es un gran hombre, pero es evidente que huye de sí mismo. Jamás se pregunta por qué razón tiene que hablar de sexo constantemente, y en este huir de sí mismo viene a ser como cualquier otro artista. De hecho, las personalidades creativas suelen ser habitualmente así.

Estos pensamientos me vinieron, como dije, principalmente después de haber roto con Freud. Se los ofrezco porque, como ya saben, mi relación con Freud se ha convertido desde hace mucho tiempo en una cuestión de debate público, y en razón de ello debo exponer mi propia visión.

Salí de mi primer encuentro con Freud con la sensación de que el factor sexual debía ser tomado muy en serio. Un tanto desconcertado, procedí a analizar nuevamente mis casos y me mantuve bastante en silencio.

En 1909, Freud y yo fuimos invitados a ir a la Clark University y estuvimos juntos diariamente durante unas siete semanas[16]. Analizábamos nuestros sueños todos los días, y fue entonces cuando tuve una impresión, que resultó ser fatídica, respecto de sus limitaciones. Yo tenía dos sueños que él no sabía por dónde coger. Por supuesto, esto no importaba gran cosa, dado que incluso la persona más eminente tendrá una experiencia similar con los sueños alguna que otra vez. Se trataba únicamente de una limitación humana y jamás lo habría tomado como una razón para no seguir adelante; antes bien, yo deseaba enormemente seguir adelante: tenía la sensación de ser su hijo. Entonces sucedió algo que puso fin a la cuestión.

Freud tuvo un sueño sobre un tema importante que no puedo mencionar. Analicé el sueño y le dije que había más cosas que decir si me informaba de algunos aspectos sobre su vida privada. Me miró con una expresión muy peculiar de suspicacia en los ojos y me dijo: «Le podría decir más cosas, pero no puedo poner en riesgo mi autoridad»[17]. Entonces me di cuenta de que era imposible llevar el análisis más lejos, porque Freud ponía la autoridad por encima de la verdad. Le dije que lo dejaría así y jamás le volví a pedir que aportara ningún material adicional. Ustedes deben comprender que les hablo con la mayor objetividad, pero debo incluir el relato de esta experiencia con Freud porque constituye el factor más importante de mi relación con él. Freud era incapaz de soportar ninguna crítica en absoluto.

Dado que Freud tan solo podía resolver parcialmente mis sueños, la cantidad de material simbólico que aparecía en ellos aumentó, como siempre suele suceder hasta que finalmente se logra entenderlo. Si se mantiene un punto de vista limitado en relación con el material del sueño, aparece una sensación de disociación y uno se siente ciego y sordo. Cuando esto le sucede a un hombre que está aislado, se queda petrificado.

Camino de vuelta de Estados Unidos, tuve un sueño que fue el origen de mi libro *Transformaciones y símbolos de la libido*[18]. En aquellos

16. Cf. MDR, 156, 158/152, 154.

17. [*2012*: En varias entrevistas, Jung indicó que se dio cuenta de que el sueño de Freud tenía una estrecha conexión con su relación extramatrimonial con su cuñada, Minna Bernays (entrevista del 29 de agosto de 1953 con Kurt Eissler, Colección Sigmund Freud, División de Manuscritos, Biblioteca del Congreso, Washington, DC); cf. J. Billinsky, «Jung and Freud (the End of a Romance)»: *Andover Newton Quarterly* 10 (1969), pp. 39-43. Sobre esta cuestión, véase P. Swales, «Freud, Minna Bernays, and the Conquest of Rome: New Light on the Origins of Psychoanalysis»: *New American Review* 1/2-3 (1982), pp. 1-23; y F. Maciejewski, «Freud, His Wife, and His 'Wife'»: *American Imago* 63 (2006), pp. 497-506 (este último para el relato del registro de Freud en una habitación en el hotel Schweizerhaus de Maloja, en Suiza, en agosto de 1898 junto con su cuñada como «Sr. y Sra. Freud»].

18. Jung publicó *Wandlungen und Symbole der Libido: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens* [Transformaciones y símbolos de la libido: contribuciones a la historia de la evolución del pensamiento] originalmente en dos partes: en *Jahrbuch für*

tiempos no tenía la menor idea de lo inconsciente colectivo; pensaba en lo consciente como si fuera una habitación en la parte superior, con lo inconsciente como un sótano en la parte inferior, y a continuación el manantial terrestre, esto es, el cuerpo, enviando los instintos hacia la parte superior. Estos instintos tienden a ser discordantes con nuestros ideales conscientes y por ello los mantenemos en la parte inferior. Esta es la imagen que siempre había utilizado para manejarme, y entonces apareció este sueño que espero poder relatar sin necesidad de ser demasiado personal.

Soñé que estaba en una casa medieval, una casa de grandes proporciones e intrincada, con muchas habitaciones, pasadizos y escaleras. Entré en ella procedente de la calle y bajé en dirección a una habitación gótica abovedada, y de allí a un sótano. Pensaba para mis adentros que había llegado al fondo, pero entonces descubrí una abertura cuadrada. Con una linterna en la mano, le eché un vistazo a esta abertura y vi unas escaleras que conducían todavía más abajo, y una vez abajo volví a subir. Eran unas escaleras polvorientas, muy deterioradas, el aire era pegajoso, y la totalidad de la atmósfera era muy extraña y sobrenatural. Llegué a otro sótano, esta vez de una estructura muy antigua, tal vez romano, y de nuevo volvía a aparecer otra abertura a través de la cual pude mirar hacia abajo en dirección a una tumba llena de cerámicas prehistóricas, huesos y cráneos humanos; dado que el polvo estaba intacto, pensé que había hecho un gran descubrimiento. Entonces me desperté.

Freud dijo que este sueño quería decir que había ciertas personas muy cercanas a mí a las que quería ver muertas y enterradas en dos sótanos[19], pero yo pensaba que el significado era absolutamente distinto, aunque no me veía capaz de desentrañarlo. Seguí interpretándolo de la siguiente forma: el sótano es lo inconsciente, pero ¿qué significado tiene la casa medieval? Esto es lo que no fui capaz de desentrañar hasta mucho más adelante. Pero había algo más por debajo de los dos sótanos, a saber, restos del hombre prehistórico. ¿Qué significaba aquello? Tenía una sensación

psychoanalytische und psycopathologische Forschungen, en 1911 y 1912; y en forma de libro, en 1912, traducido al inglés por Beatrice M. Hinkle con el título *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms of the Libido; A Contribution to the History of the Evolution of Thought*, en 1916. Luego fue exhaustivamente revisado y ampliado como *Symbole der Wandlung: Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* (1952) [*Símbolos de transformación. Análisis del preludio a una esquizofrenia* (OC 5)]. En MDR, 158/154, Jung se refiere al sueño como «una especie de preludio a mi libro».

19. [*2012*: E. A. Bennet informa de que Jung le contó que respondió a la pregunta de Freud mencionando a su mujer (*C. G. Jung* [1961; Wilmette (IL), Chiron Books, 2006], p. 89). [*Lo que verdaderamente dijo Jung*, Aguilar, Madrid]. A Aniela Jaffé le indicó que mencionó a su mujer y a su cuñada (MDR, 159). Para otros comentarios adicionales sobre este sueño, véase Jung, «Los símbolos y la interpretación de los sueños» (1961), OC 18/I,2, y los protocolos de las entrevistas Jung/Jaffé, Colección Jung, División de Manuscritos, Biblioteca del Congreso, Washington DC, p. 107].

fuertemente impersonal respecto del sueño. Involuntariamente, comencé a elaborar fantasías acerca del sueño, aunque por aquel entonces no sabía nada respecto del principio del fantaseo activo [*fantasizing*] con objeto de sacar a la luz material inconsciente. Me dije: «No hay nada malo en hacer excavaciones. ¿Dónde voy a tener la oportunidad de hacer nada semejante?». Y de hecho, cuando volví a casa, miré hacia arriba y vi un lugar donde estaban haciendo excavaciones, y fui a verlo.

Pero, por supuesto, aquello no me satisfizo. Dado que mis pensamientos empezaban a volverse en dirección a Oriente, comencé a leer acerca de las excavaciones que se estaban realizando en Babilonia[20]. Mi interés se desplazó a los libros y me encontré con un texto alemán sobre *Mitología y simbolismo*. Revisé a fondo los tres o cuatro volúmenes a toda velocidad, leyendo como un loco, en sentido literal, hasta que me sentí tan aturdido como jamás lo había estado trabajando en la clínica psiquiátrica. Dicho sea de paso, había dejado el hospital en 1909[21], después de trabajar allí durante ocho años, pero ahora tenía la sensación de estar viviendo en un manicomio de mi propia creación. Vagaba de acá para allá, rodeado de todas aquellas criaturas fantásticas: centauros, ninfas, sátiros, dioses y diosas, como si fueran pacientes y los estuviera analizando. Leía un mito griego o del África negra como si un lunático estuviera relatándome su anamnesis; me quedaba absorto tratando de descifrar qué es lo que podría significar.

Lentamente, y a raíz de todo este proceso, apareció *Transformaciones y símbolos de la libido*, pues en medio de todo ello me encontré con las fantasías de *Miss* Miller[22], que hicieron las veces de catalizador sobre la totalidad del material [mitológico] que yo había logrado recopilar en mi mente. Vi en *Miss* Miller a una persona que, al igual que yo, había tenido fantasías mitológicas, fantasías y sueños de carácter absolutamente impersonal. Esta cualidad impersonal la reconocí al pronto, así como el hecho de que debían proceder de los «sótanos» de las regiones inferiores, aunque entonces no les di el nombre de inconsciente colectivo. Este fue, pues, el camino a través del cual fue madurando el libro.

Mientras trabajaba en el libro, me atormentaban unos sueños desagradables. Tengo la sensación de que debo hablarles de mis sueños, aun-

20. Esto es, Mesopotamia. La obra que Jung consultó era F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig/Darmstadt, 1810-1823. Cf. MDR, 162/158.

21. *Freud/Jung*, 140J (12 de mayo de 1909); MDR, 117/119.

22. [*2012*: *Miss* Frank Miller (pseudónimo) era una conferenciante estadounidense, que estudió durante un tiempo con Théodore Flournoy en la Universidad de Ginebra. Escribió un artículo, «Some Instances of Subconscious Creative Imagination», publicado (en francés) en *Archives de psychologie* (Ginebra) V (1905), con una introducción de Théodore Flournoy. El ejemplar que poseía Jung de este artículo está lleno de anotaciones. Véase *infra*, Sesión 4, n. 1. Véase S. Shamdasani, «A Woman Called Frank»: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 50 (1990), pp. 26-56].

que uno tenga que adoptar un tono inevitablemente personal en cierto grado al obrar de este modo. Pero los sueños han influido en todos los cambios importantes acontecidos en mi vida y en mis teorías. Así, por ejemplo, me decidí a estudiar medicina motivado por un sueño, después de que en un primer momento hubiera tenido la firme intención de ser arqueólogo. Con este objetivo, registré mi nombre en la lista de estudiantes de filosofía de la universidad, pero entonces apareció este sueño, y cambié todos mis planes[23]. Por aquel entonces, es decir, cuando estaba trabajando en *Transformaciones y símbolos de la libido*, todos mis sueños apuntaban a una ruptura con Freud. Pensé, por supuesto, que Freud aceptaría la existencia de los sótanos por debajo de su sótano, pero los sueños estaban preparándome para lo contrario. Freud no fue capaz de ver nada en el libro salvo resistencias al padre[24], y el aspecto al que puso la mayor objeción fue mi aseveración de que la libido se disocia y genera su contrario. Para él, como buen monista, esto era una absoluta blasfemia. A raíz de esta actitud de Freud, me sentí más convencido que nunca de que él había desplazado hacia la sexualidad su idea de Dios, y que la libido es para él únicamente un impulso en una sola y única dirección. A decir verdad, no obstante, pienso que se puede demostrar que existe una voluntad de morir, así como una voluntad de vivir. Nos preparamos para la muerte cuando llegamos al cénit de la vida; o, por decirlo de otra forma, a partir de los treinta y cinco años de edad, pongamos por caso, comenzamos a tomar conciencia de que soplan vientos más fríos; al principio no lo comprendemos, pero más adelante no podemos eludir lo que ello significa.

Después de esta ruptura con Freud, los discípulos que yo tenía repartidos por todo el mundo me abandonaron y se volvieron hacia Freud[25]. Les dijeron que mi libro era una basura y que yo era un místico, y con ello se daba por zanjada la cuestión. De repente, me encontré completamente aislado. Por desfavorable que ello pueda haber sido, también supuso una ventaja para mí como buen introvertido; es decir, alentó el movimiento vertical de la libido. Desligado del movimiento horizontal que genera la actividad en el mundo exterior, me vi impulsado a investigar plenamente lo que había dentro de mí mismo.

23. Sueño del radiolario: MDR, 85/90 s. Ilustrado en *Jung: Word and Image*, p. 90.

24. Circula la historia de que Freud le devolvió a Jung el libro con estas palabras: «¡Resistencias contra el padre!», escritas en el mismo. Pero en la biblioteca de Freud en Londres figura un ejemplar de la primera edición, con la dedicatoria de Jung: «Depositado a los pies del Profesor y Maestro por su desobediente pero agradecido discípulo» (*Freud/Jung*, nueva ed. ingl., 324F, n. 2, adenda). Véase también *Jung: Letters*, vol. 1, p. 73, carta del 4 de marzo de 1930: «Freud había aceptado el ejemplar que le di, pero me dijo que todo el pensamiento ahí contenido no eran más que resistencias a la figura del padre».

25. [*2012*: En su «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico», Freud admitió que la mayoría de sus discípulos le habían llegado vía Zúrich. SE, XIV, 26].

Cuando acabé *Transformaciones y símbolos de la libido* tuve un momento peculiarmente lúcido en el que accedí a una visión de conjunto respecto del camino que había recorrido hasta la fecha. Pensé: «Ahora tienes la clave de la mitología y el poder de abrir los cerrojos de todas las puertas». Pero entonces algo dentro de mí me dijo: «¿Y qué necesidad tienes de abrir todas esas puertas?»[26]. Y a continuación me vi preguntándome qué era lo que había hecho, a fin de cuentas. Había escrito un libro sobre la figura del héroe, había explicado los mitos de los pueblos del pasado, pero, ¿qué podía decir respecto de mi propio mito? Tuve que admitir que no tenía ningún mito personal; conocía los mitos de los demás, pero no el mío, como tampoco nadie parecía tener un mito propio en nuestros días. Es más, seguíamos sin tener una comprensión de lo inconsciente. En torno a estas reflexiones, a la manera de un núcleo central, germinaron todas las ideas que vieron la luz parcialmente en el libro acerca de los tipos psicológicos.

26. Cf. MDR, 171/165.

SESIÓN 4

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Pregunta de la Dra. Mann: «¿No es por intuición como llegamos de la manera más fácil a la función transcendente?, y si una persona carece de dicha función —es decir, carece de intuición—, ¿no hace ello que las dificultades se vean enormemente acentuadas? ¿Acaso no debemos alcanzar la función transcendente solos, es decir, sin ayuda?».

Dr. Jung: Dependerá en gran medida del tipo psicológico de la persona, a la hora de determinar qué papel va a desempeñar la intuición en encontrar la función transcendente. Si, por ejemplo, la función superior es la intuición, en ese caso las intuiciones aparecerán directamente en el camino, dado que la función transcendente se materializa, o tiene lugar, entre las funciones superior e inferior. La función inferior únicamente puede manifestarse a expensas de la función superior, razón por la cual en el tipo intuitivo las intuiciones deben ser superadas, por así decir, con objeto de poder encontrar la función transcendente. Por el contrario, si la persona es un tipo sensitivo, las intuiciones constituyen la función inferior, y se puede decir que el acceso a la función transcendente se produce a través de la intuición. Es un hecho que en la experiencia analítica suele tenerse la impresión de que la intuición fuera la más importante de las funciones, pero ello se debe únicamente a que el análisis es un experimento de laboratorio y no la realidad.

EXPOSICIÓN

En nuestra última reunión les hablé todo lo que pude acerca de cómo se gestó el libro *Transformaciones y símbolos de la libido* y de las consecuen-

cias que ello tuvo para mí. Se publicó en 1912 como *Wandlungen und Symbole der Libido*. El problema sobre el que el texto centró mi atención fue el del mito del héroe en relación con nuestros tiempos actuales. Freud, como ya dije, estaba en completo desacuerdo con la tesis fundamental del libro, a saber, la disociación de la libido en una corriente positiva y una corriente negativa. La publicación del libro marca el final de nuestra amistad.

Hoy me gustaría hablarles del aspecto subjetivo de *Transformaciones y símbolos de la libido*. Cuando se escribe un libro como este, uno tiene la idea de estar escribiendo acerca de un determinado material objetivo, y en mi caso pensé que estaba simplemente dilucidando las fantasías de *Miss* Miller con ayuda de un determinado punto de vista, junto con el material mitológico concomitante. Me llevó largo tiempo ver que un pintor podía pintar un cuadro y pensar que la cuestión acababa aquí y que ello no tenía nada absolutamente que ver con uno mismo. Y de la misma forma, necesité varios años hasta caer en la cuenta de que el libro, *Transformaciones y símbolos de la libido*, se puede contemplar como una representación de mí mismo, y que su análisis conduce indefectiblemente al análisis de mis propios procesos inconscientes. A pesar de la dificultad que entraña hacer algo semejante dentro del marco de una exposición oral, este es el aspecto que me gustaría discutir, desentrañando en particular los sentidos en los que el libro en cuestión pareció predecir el futuro.

Como recordarán, el libro comienza con una declaración acerca de la existencia de dos formas de pensamiento que se pueden observar: el pensamiento intelectual o dirigido, y el pensamiento automático fantasioso o pasivo. En el proceso propio del pensamiento dirigido, los pensamientos se manejan a la manera de herramientas, están elaborados para servir a los propósitos del pensador; mientras que en el pensamiento pasivo los pensamientos vienen a ser a la manera de individuos deambulando de acá para allá por sí solos y a su aire, por así decir. El pensamiento fantasioso no conoce ninguna jerarquía; los pensamientos pueden incluso ser antagónicos al yo.

Tomé las fantasías de *Miss* Miller como una manifestación de dicha modalidad autónoma de pensamiento, pero no me percaté de que Miller representaba esta misma forma de pensamiento dentro de mí mismo. Miller se adueñó de mi fantasía y se convirtió en su director de escena, si nos decantamos por interpretar el libro subjetivamente. En otras palabras, se convirtió en una figuración del ánima, en el portavoz de una función inferior de la cual yo era muy poco consciente. Visto desde mi consciencia, yo era un pensador activo acostumbrado a doblegar mis pensamientos a la modalidad de dirección más rigurosa imaginable y, en razón de ello, contemplaba el fantaseo como un proceso mental que me repelía directamente. Como modalidad de pensamiento, me parecía algo absoluta-

mente impuro, una suerte de relación incestuosa, enteramente inmoral desde el punto de vista intelectual. Dar libre curso al fantaseo dentro de mí mismo tenía el mismo efecto sobre mí que el que le produciría a un hombre que entrara en su taller y encontrase todas las herramientas flotando de acá para allá y realizando cosas independientemente de su voluntad. Dicho con otras palabras, me conmocionó pensar en la posibilidad de la existencia de una vida de fantasía dentro de mi propia mente; ello atentaba contra todos los ideales intelectuales que había concebido hasta la fecha aplicados a mí mismo, y tan grande era mi resistencia ante semejante idea que únicamente podía admitir el hecho en mí mismo a través del proceso de proyectar mis propios contenidos en los de *Miss* Miller. O por decirlo más rotundamente si cabe, el pensamiento pasivo me parecía algo tan débil y pervertido que únicamente podía ocuparme con él por mediación de una mujer enferma. A decir verdad, *Miss* Miller se enajenó completamente más adelante. Durante la guerra recibí una carta del médico que la había tratado en Estados Unidos, diciéndome que mi análisis de sus fantasías había sido absolutamente correcto, que en su enajenación los mitos cosmogónicos a los que se había hecho referencia tangencialmente habían salido plenamente a la luz[1]. También Flournoy*, que tenía a *Miss* Miller en observación por el tiempo que leí por primera vez el material sobre sus fantasías, me comunicó que mi análisis había sido correcto[2]. Lo inconsciente colectivo desplegaba una actividad de tales proporciones que no tiene nada de sorprendente que la paciente finalmente se viera desbordada.

Tuve que reconocer más adelante que en *Miss* Miller estaba analizando mi propia función de fantasía, la cual, dado que estaba tan reprimida en mí como la de ella, tenía cualidades semimórbidas. Cuando una fun-

1. [*2012*: El 17 de diciembre de 1955, Edwin Katzenellenbogen le escribió a Jung: «Hace muchos años, en relación con 'el camino de la libido', le conté que la autora del relato, *Miss* Miller, era por aquel tiempo una de mis pacientes en el Hospital Estatal Mental de Danvers [Massachusetts, (MA)]. Mi diagnóstico, a raíz del examen de la persona real, confirmó plena y enteramente el análisis intuitivo de la autora sobre la base única y exclusivamente de su opúsculo. Por aquel entonces, llamé la atención de usted acerca de este punto» (Archivos Jung, Instituto Federal Suizo de Tecnología de Zúrich). Frank Miller fue diagnosticada de «personalidad psicopática, con rasgos hipomaníacos». Fue dada de alta al cabo de una semana, y después ingresó voluntariamente en el frenopático McLean [Belmont, (MA)] con el diagnóstico de «inferioridad psicopática» y dada de alta pocos meses después mostrando «una gran mejoría». En ninguno de los registros aparece ningún indicio de mitos cosmogénicos, ni ningún diagnóstico de *dementia praecox*, o de un trastorno mental permanente. La psicopatía era por aquel entonces una categoría comodín para aludir a la presencia de un transfondo hereditario. Véase S. Shamdasani, «A Woman Called Frank», cit.

* Profesor de Miller en la Universidad de Ginebra. [*N. del T.*]

2. OC 5, p. 9: prólogo a la segunda edición alemana de *Wandlungen und Symbole der Libido* (noviembre de 1924). Este prólogo no fue incluido en ulteriores ediciones de *Psychology of the Unconscious* [*Transformaciones y símbolos de la libido*], y apareció en inglés por primera vez en CW 5 [*Símbolos de transformación*] (1956).

ción es reprimida de esta forma, queda contaminada por el material procedente de lo inconsciente colectivo. Así pues, en cierto sentido, *Miss* Miller vendría a ser una descripción de mi propio pensamiento adulterado; y, por ello, en este libro sale a la luz la cuestión acerca de la función inferior y del ánima.

En la segunda parte del libro figura el «Himno de la Creación»[3]. Esta es la expresión positiva del despliegue de la energía o del poder generador: la vía ascendente. La «Canción de la polilla»[4] constituye la vía descendente; es la luz creada y que después al crear se dirige hacia su final, en una especie de enantiodromía. En el primer caso, se trata del período de crecimiento, de la juventud, de la luz y el verano. En la mariposa nocturna la libido aparece quemando sus alas en la luz que había creado en el momento anterior; procede a poner fin a su vida con el mismo impulso que la movió a nacer. El libro finaliza con esta dualidad del principio cósmico. Ello nos lleva a los pares de opuestos, es decir, al comienzo de *Tipos*[5].

La siguiente parte del libro trata de la energía creativa contemplada desde un aspecto diferente. La energía se puede manifestar de muchas formas y a través de un proceso de transición que va de[6] una forma a otra. La transformación fundamental es aquella que sobreviene cuando la energía se desplaza de las necesidades estrictamente biológicas a los logros culturales. De aquí en adelante, se tratará de una cuestión de evolución. ¿Cómo es posible en este caso pasar de lo sexual, por ejemplo, a lo espiritual, ya no únicamente desde el punto de vista científico, sino contemplado como un fenómeno que acontece a nivel del individuo? Sexualidad y espiritualidad son pares de opuestos que se necesitan mutuamente. ¿Cómo se lleva a cabo el proceso que conduce del nivel sexual al nivel espiritual?

La primera imagen que aparece es la del héroe. Se trata de una imagen sumamente ideal cuyas cualidades cambian de unos tiempos a otros, pero siempre encarna aquellas cosas que más valoran las personas. El héroe representa la transición que estamos tratando de identificar, pues viene a ser como si en el nivel sexual el hombre se sintiera excesivamen-

3. OC 5, § 56-114: cap. 4 de la primera parte [«El himno al creador»] (no la segunda parte del libro). Miller tuvo la fantasía de un «poema onírico» titulado «Gloria a Dios», que inmediatamente después de volver en sí registró por escrito en un álbum. (Cf. el poema de Samuel Taylor Coleridge «Kublai Khan»).

4. OC 5, § 115-175: cap. 5. De forma similar al poema anterior, Miller escribió un nuevo poema al que puso por título «La polilla y el Sol».

5. *Tipos psicológicos* (1921), traducido por Helton Golwin [Peter] Baynes como *Psychological Types* (1923), con el subtítulo añadido de *The Psychology of Individuation*, que no volvió a aparecer en las subsiguientes ediciones, ni en inglés ni en alemán. Las ediciones inglesa (CW) y alemana (GW) de la Obra Completa de Carl Gustav Jung incluyen un apéndice que contiene cuatro artículos relacionados [OC 6, § 858-987]. Cf. MDR, 207 s./198 s.

6. Leemos «transition from», aunque en la transcripción original figura «transifrom». ¿Un error de mecanografía?

te bajo el poder de la naturaleza, un poder que no es capaz de dominar en modo alguno. El héroe es un hombre sumamente perfecto, descuella como una protesta humana contra la naturaleza, que pretende despojar al hombre de esta posibilidad de perfección. Lo inconsciente genera el símbolo del héroe y, en razón de ello, la figura del héroe denota un cambio de actitud. Pero este símbolo del héroe procede también de lo inconsciente, que incluye igualmente a la naturaleza, esa misma naturaleza que no tiene el menor interés en el ideal que el hombre está luchando por formular. El hombre entra entonces en conflicto con lo inconsciente, y en esta lucha está en juego ganar en libertad respecto de lo inconsciente, de la madre. Su inconsciente, como dije, forma imágenes de personas perfectas, pero cuando trata de materializar estos tipos heroicos surge otra tendencia dentro de lo inconsciente, [encaminada] a tratar de destruir la imagen incipiente. Así es como cobra forma la madre terrible, el dragón devorador, los peligros asociados al renacer, etc. Al mismo tiempo, la aparición del ideal del héroe simboliza el fortalecimiento de las esperanzas del hombre. Le ofrece al hombre la sensación de que puede reorganizar las líneas de su vida*, si la madre lo permite. Ello no puede llevarse a cabo mediante un volver a nacer literal, de manera que se logra mediante un proceso de transformación, o de renacer psicológico. Pero ello no se puede llevar a cabo sin un enfrentamiento crítico con la madre. La cuestión primordial viene a ser: ¿Permitirá la madre el nacimiento del héroe? Y en segundo lugar: ¿Qué se puede hacer para satisfacer a la madre, con objeto de que acceda a permitirlo?

De esta manera llegamos a la idea del sacrificio tal como aparece representada en el sacrificio del toro de Mitra[7]. Esta no es una idea cristiana, sino mitraica. El héroe en sí no es sacrificado, sino su lado animal, el toro.

El análisis del papel de la madre o de lo inconsciente como lugar de nacimiento y como fuente de destrucción nos conduce a la idea del papel dual de la madre, o de la existencia de los pares de opuestos en el seno de lo inconsciente: el principio de construcción y el principio de destrucción. Es preciso realizar un sacrificio con objeto de arrancar al héroe del poder de lo inconsciente y otorgarle su autonomía individual. Tiene que demostrar su valor [*pay himself off*] e ingeniárselas para llenar el vacío dejado en lo inconsciente. ¿Qué es lo que hay que sacrificar? De acuer-

* En alusión quizá al poema de Friedrich Hölderlin del mismo título: «Diversas son las líneas de la vida, / cual caminos son y cual confines / de las montañas. Lo que somos aquí, / puede un dios completarlo allá, / con armonía y gracia y paz eternas». [*N. del T.*]

7. En la transcripción figura «Mithra», grafía habitual en alemán; en CW se ha adoptado «Mithras» [en español, Mitra]. El mitraísmo, que Jung utilizaba como paradigma, era una religión mistérica ampliamente difundida en el Imperio romano, *ca.* siglo II, basada en la oposición entre el bien y el mal.

do con la mitología, la repuesta es la niñez, el velo de Maya, los ideales pasados.

En relación con esto, puedo decir que hay un pasaje en *Transformaciones y símbolos de la libido* por el que se me ha criticado severamente con frecuencia[8]. En él afirmo que la mayor ayuda a la hora de salvar los peligros de volver a nacer y despegarse de la madre residía en el trabajo habitual, metódico, continuado. A veces, reflexionando detenidamente sobre esto, he pensado que esta fue una manera fácil y torpe de resolver este enorme problema, y he sentido la inclinación a aliarme con mis críticos. Pero cuanto más he pensado en ello, más me he convencido de que en última instancia yo estaba en lo cierto desde el principio, y que nuestros esfuerzos repetidos de forma regular por zafarnos de la inconsciencia —esto es, con la ayuda del trabajo continuado— han derivado en nuestra humanidad. Podemos vencer la inconsciencia mediante el trabajo continuado, pero jamás mediante el artificio de un gran gesto. Si le pregunto a un negro de origen africano cómo se las arregla para hacer frente a su inconsciente, me responderá: «Trabajando». «Pero si tu vida es puro juego», añado yo. Y el hombre lo negará con vehemencia y me explicará que gran parte de su vida la dedica a la ejecución de danzas sumamente laboriosas para los espíritus. Para nosotros, la danza es ciertamente un juego, es levedad y gracia, pero para los pueblos primitivos es verdaderamente un trabajo muy arduo. Se puede decir de todas las ceremonias que son trabajo, y nuestro sentido del trabajo vendría a ser un derivado de las mismas.

Llevando este mismo tema un poco más lejos, les puedo ofrecer el ejemplo de lo que hace el negro de origen australiano cuando está enfermo. Se dirige a un lugar donde se encuentra su *churinga*[9], oculto entre las rocas. Lo frota. El *churinga* está lleno de magia sanadora, y al frotarlo, [la fuerza curativa] entra dentro de su sistema y su enfermedad se desplaza al *churinga*, que a continuación es devuelto a su lugar entre las rocas, donde puede digerir la enfermedad y recargarse de magia sanadora. Se trata de un sustituto de la oración. Nosotros diríamos que recibimos fuerzas de Dios a través de la oración, pero los pueblos primitivos reciben fuerzas de Dios a través del trabajo.

8. En la edición de 1916 [*Psychology of the Unconscious*, trad. B. M. Hinkle], p. 455 (ed. 1919, p. 252). En *Símbolos de transformación* el pasaje en cuestión ha sido suprimido; cf. OC 6, § 644-645.

9. Esto es, una «piedra receptáculo del alma» o fetiche. Cf. «Sobre la energética del alma» (1928) [OC 8,1], § 119. Jung había comenzado a escribir este ensayo en 1912, poco después de terminar *Wandlungen und Symbole*, pero lo dejó a un lado para trabajar en el problema de los tipos psicológicos (OC 8,1, § 1, n. 1). Su fuente para el estudio de los aborígenes australianos fue W. R. Spencer y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia* (1904), citado en *Tipos psicológicos* (OC 6), espec. § 496.

Si han sido ustedes capaces de seguir estas explicaciones de uno u otro modo, habrán visto que el material no podía por menos de causarme una gran impresión, es decir, me refiero al material mitológico con el que estaba trabajando. Una de las influencias más importantes fue que elaboré la morbidez de *Miss* Miller en forma de una serie de mitos de un modo que me satisfizo, y con ello logré asimilar el lado Miller de mí mismo, lo que me hizo mucho bien. Por decirlo en un sentido figurado, encontré una masa de arcilla, la transformé en oro y la metí en mi bolsillo. Metí a *Miss* Miller dentro de mí mismo y fortalecí mi capacidad de fantasía con la ayuda del material mitológico. Después proseguí con mi pensamiento activo, pero con vacilación. Parecía como si mi fantasía se estuviera alejando del material en cuestión.

Por aquel tiempo, escribí poco. De resultas del hecho de que estaba preocupado por mis dificultades con Freud, procedí a estudiar a Adler[10] detenidamente con objeto de ver cuáles eran sus argumentos contra Freud. Me sentí impresionado de inmediato por las diferencias tipológicas[11]. Ambos estaban tratando la neurosis y la histeria, y sin embargo, a uno le parecía una cosa, y para el otro era algo totalmente diferente. No pude encontrar ninguna solución. Entonces se me pasó por la cabeza que posiblemente me encontraba ante dos tipos psicológicos diferentes que estaban predestinados a abordar la misma serie de hechos desde posiciones ampliamente discrepantes. Comencé a ver entre mis pacientes algunos que encajaban en las teorías de Adler, y otros que encajaban en las de Freud, y así fue como desemboqué en la formulación de la teoría de la extroversión y la introversión. A ello le siguieron muchos debates aquí y allá entre mis amigos y conocidos, a través de lo cual descubrí que tenía tendencia a proyectar mi lado extrovertido inferior en mis amigos extrovertidos, y ellos a proyectar su lado introvertido en mí. Hablándolo con mis amigos personales, descubrí que, debido a esta proyección constante en ellos de mi función inferior, corría siempre el peligro de subestimarlos. A mis pacientes los podía tomar de forma impersonal y objetiva, pero a mis amigos tenía que tratarlos sobre la base de la implicación emocional, y dado que las emociones constituyen una función relativamente indife-

10. Después de que Alfred Adler rompiera con Freud en la primavera de 1911, las referencias de Jung a Adler (en sus cartas a Freud) eran invariablemente negativas. En el otoño de 1912, sin embargo, en un prólogo a «Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica» [OC 4,9], escribió Jung: «Constato que Adler y yo hemos llegado a resultados similares en distintos puntos». Cf. *Freud/Jung*, 333, n. 1. [*2012*: En 1912, Jung escribió una reseña positiva inédita sobre el libro de Adler *El carácter neurótico*, titulada «Sobre la teoría psicoanalítica: revisión de algunos trabajos novedosos». Sobre esto, véase S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 55 ss.].

11. Cf. OC 6, § 88-92.

renciada en mí, y por tanto en lo inconsciente, de forma natural ello conllevaba una fuerte carga de proyecciones. Poco a poco realicé un descubrimiento que me resultó conmocionante, a saber, el hecho de esta personalidad extrovertida que todo introvertido lleva dentro de él en su inconsciente, y que yo había estado proyectando en mis amigos en detrimento suyo. Fue igualmente irritante para mis amigos extrovertidos el tener que admitir la existencia de un introvertido inferior dentro de ellos mismos. A partir de estas experiencias, que fueron en parte personales, escribí un pequeño opúsculo sobre los tipos psicológicos, y más adelante lo leí como una ponencia en un congreso[12]. Había varios errores en ella, que posteriormente pude rectificar. Así, por ejemplo, pensaba que un extrovertido debe ser siempre un tipo emocional, lo cual era claramente una proyección derivada del hecho de asociar mi propia extroversión con mis emociones inconscientes.

Todo esto son los aspectos externos del desarrollo de mi libro acerca de los tipos psicológicos. Podría decir perfectamente que así fue como surgió el libro y finalizar aquí la cuestión. Pero existe otro aspecto, un ir y venir de errores, pensamiento adulterado [*impure*], etc., que siempre es muy difícil para un hombre hacer público. A uno le gustaría ofrecer el producto acabado de su pensamiento dirigido y pretender que así fue como lo concibió su mente, libre de debilidades. La actitud de un hombre racional hacia su vida intelectual es bastante comparable a la de una mujer hacia su vida erótica. Si le pregunto a una mujer, a propósito del hombre con el que se ha casado: «¿Cómo ocurrió?», ella me dirá: «Lo conocí y me enamoré, y eso es todo». Velará cuidadosamente todas las callejuelas traseras del trayecto erótico que ha recorrido, todas las pequeñas mezquindades y situaciones dudosas en las que puede haber estado implicada, y se presentará con una afabilidad perfecta y sin parangón. Por encima de todo, ocultará de la vista de los demás los errores eróticos que haya cometido. No le será fácil reconocer que ha sido débil en esta su función más poderosa.

Exactamente igual sucede con un hombre respecto de sus libros. No quiere hablar de las alianzas secretas, de los *faux pas* [pasos en falso] de su mente. Esto es lo que explica las mentiras de la mayoría de las autobiografías. Al igual que la sexualidad en las mujeres es en su mayor parte inconsciente, de igual modo en el caso del hombre este lado inferior de su pensamiento es en su mayor parte inconsciente. Y al igual que una mujer erige su baluarte de poder en torno a su sexualidad, y no desvelará ninguno de los secretos de su lado débil, así también un hombre centra su

12. «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos» (OC 6, apéndice 1 [§ 858-882]), comunicación presentada en el Congreso Psicoanalítico celebrado en Múnich en 1913 (la última vez que Jung y Freud se encontraron). En § 880-882 Jung contrasta las teorías de Freud y las de Adler desde la perspectiva de los diferentes tipos psicológicos.

poder en su pensamiento y se propone defenderlo a la manera de un baluarte sólido frente al público, y particularmente frente a otros hombres. Piensa que si dice la verdad en este terreno, ello equivale a entregarle las llaves de su ciudadela al enemigo.

Pero este otro lado de su pensamiento, en el caso del hombre, no le resulta repelente a una mujer, y por ello un hombre puede habitualmente hablarle de ello con libertad a una mujer, particularmente a un determinado tipo de mujer. Como saben, pienso que las mujeres pertenecen en términos generales a dos tipos: la madre y la hetaira[13]. El tipo hetaira hace las veces de madre para el otro lado del pensamiento masculino. El hecho mismo de que este pensamiento inferior sea un tipo de pensamiento débil e indefenso atrae a esta clase de mujer; lo percibe como algo embrionario que ella puede ayudar a desarrollar. Por paradójico que pueda parecer, incluso una *cocotte* puede eventualmente saber más acerca del crecimiento espiritual de un hombre que su propia mujer.

Así pues, por este tiempo, como quiera que estaba pensando activamente, tuve que encontrar la forma de reservarme, por así decir, y de indagar en el otro aspecto, el lado pasivo de mi vida mental. Esto es algo, como dije, que a un hombre no le gusta hacer, porque le hace sentirse sumamente indefenso. No puede manejarlo, y se siente inferior —viene a ser como si fuera un tronco arrojado a la corriente, y esta es la razón de que quiera salir de ello tan pronto como sea posible—. Lo repudia porque no es intelecto puro —e incluso todavía peor que eso, puede ser emoción—. Se siente una víctima en relación con todo esto, y sin embargo deberá entregarse plenamente a ello con objeto de poder acceder a su fuerza creativa. Dado que mi propia ánima se había visto decididamente avivada por todo aquel material mitológico con el que había estado trabajando, me vi forzado a prestar atención a este otro aspecto, a mi lado inferior inconsciente, dicho con otras palabras. Esto suena muy fácil, ya lo sé, pero es una declaración que a un hombre le repugna hacer.

Lo que hice entonces con objeto de poder acceder a este lado inferior, inconsciente, de mí mismo fue hacer durante la noche el reverso exacto de la maquinaria mental que había estado utilizando durante el día. Es decir, volvía toda mi libido hacia dentro con objeto de observar los sueños que estaban teniendo lugar. Léon Daudet[14] afirma que los sueños no so-

13. Jung analizó brevemente estos tipos femeninos en un ensayo de 1927; cf. «Alma y tierra», OC 10,2. En una comunicación en el Club Psicológico de Zúrich, Toni Wolff postuló un esquema cuaternario que incluía estos dos tipos junguianos y otros dos: la amazona y la médium: «Structural Forms of the Feminine Psyche», trad. de P. Watzlawik (Asociación de Estudiantes, Instituto C. G. Jung, Zúrich, 1956). Cf. T. Wolff, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* [con un prólogo de C. G. Jung (OC 10,18)], Zúrich, 1959, pp. 269-283.

14. Cf. el relato de Léon Daudet *L'Hérédo: Essai sur le drame intérieur* (1916), citado en *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), OC 7,2, § 233, 270.

lamente aparecen mientras dormimos sino que, al tener una vida propia, prosiguen igualmente durante la vigilia por debajo del nivel de la consciencia. Esto no es una idea novedosa obviamente, pero jamás se insistirá lo bastante sobre ello. Podemos captar mejor los sueños de noche porque en ese momento somos pasivos. Ahora bien, en el caso de un paciente con *dementia praecox* se puede observar cómo los sueños salen a la superficie incluso durante el día, porque estas personas son pasivas todo el tiempo, por así decir, y se limitan simplemente a rendirse sin ambages a la vida onírica. La mente de un hombre racional es activa durante el día (y recuerden que ahora estoy hablando exclusivamente de los hombres; el proceso es diferente en las mujeres), pero no es posible captar ningún sueño en este estado. Al adoptar una actitud pasiva por la noche, al tiempo que vertiendo el mismo caudal de libido en lo inconsciente que uno ha puesto a trabajar durante el día, es posible discernir los sueños y observar las evoluciones de lo inconsciente. Pero ello no se logra tumbándose simplemente en un diván y relajándose, hay que hacerlo entregando decididamente la libido en su totalidad a lo inconsciente. Me entrené en hacer esto; le ofrecí toda mi libido a lo inconsciente a fin de hacerlo trabajar, y de esta forma le di a lo inconsciente una oportunidad, el material salió a la luz y me fue posible atraparlo *in flagrante* [*delicto*].

Descubrí que lo inconsciente trabaja con unas fantasías colectivas importantísimas. Al igual que en un primer momento me había interesado apasionadamente por descifrar los mitos, en un segundo momento sentí el mismo interés hacia el material procedente de lo inconsciente. Esta es, de hecho, la única forma de acceder a la formación del mito. Y por ello el primer capítulo* de *Transformaciones y símbolos de la libido* se hizo realidad en el sentido más exacto del término. Observé detenidamente la creación de los mitos en su desarrollo, y accedí a una comprensión cabal de la estructura de lo inconsciente, dando forma con ello al concepto que desempeña dicho papel en *Tipos*. Extraje todo mi material empírico de mis pacientes, pero la solución del problema la saqué de dentro, de mi observación de los procesos inconscientes. He tratado de fundir estas dos corrientes de experiencia externa y de experiencia interna en el libro acerca de los *Tipos psicológicos*, y al proceso de fusión de las dos corrientes lo he calificado como la función transcendente[15]. Descubrí que la corriente consciente seguía un camino y la corriente inconsciente, otro, y no veía dónde podían confluir. El individuo tiende a una disociación abismal, pues el intelecto únicamente puede diseccionar y discriminar, y el elemento creativo yace fuera del alcance del intelecto, en lo inconscien-

* «Los dos tipos de pensamiento», OC 6, § 4-46.
15. Cf. OC 6, § 184, 828.

te. La posibilidad de una mediación entre lo consciente y lo inconsciente, posibilidad que he formulado en la función transcendente, supuso una gran luz.

Nuestro tiempo se ha acabado y les he contado muchas cosas, ¡pero no den por supuesto que les he contado todo!

SESIÓN 5

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

No se entregó ninguna pregunta por escrito. La pregunta que se expone a continuación fue formulada verbalmente: «Mientras se encontraba usted inmerso en el proceso de investigar lo inconsciente, tal como explicó la vez pasada, ¿tenía siempre y en todo momento la sensación de controlar sus propias herramientas?».

Dr. Jung: Venía a ser como si mis herramientas fueran activadas por mi libido. Pero debe haber herramientas que poder activar, es decir, imágenes animadas, imágenes que contengan libido de por sí; en ese caso, la libido adicional que uno aporta las lleva a la superficie. De no haber aportado esta libido adicional con la que sacarlas a la superficie, la actividad habría proseguido exactamente igual de todas formas, pero habría engullido mi energía absorbiéndola dentro de lo inconsciente. Al poner libido en ello, podemos incrementar la capacidad de expresión de lo inconsciente.

Sr. Aldrich: ¿Se refiere usted a lo que se conoce por *tapas*?

Dr. Jung: Pues sí, ese es el término hindú para referirse a esta modalidad de concentración. Una explicación adicional del método podría expresarse de la siguiente forma: supongamos que alguien tiene la fantasía de un hombre y una mujer moviéndose de un lado para otro a lo largo de una habitación. [La persona que tiene la fantasía] se limita a quedarse ahí, sin pretender ir más lejos; dicho con otras palabras, deja de lado esta fantasía y pasa a la siguiente; pongamos, por ejemplo, la de que se encuentra con un ciervo en un bosque, o ve pájaros revoloteando. Pero la regla técnica con respecto a la fantasía consiste en aferrarse a la imagen que aparece hasta agotar todas sus posibilidades. En razón de ello, si evocara la fantasía de aquel hombre y aquella mujer, no les dejaría ir hasta haber averiguado qué iban a hacer en aquella habitación. De este modo hace-

mos que la fantasía prosiga su curso. Habitualmente, sin embargo, sentimos una resistencia a obrar de este modo, es decir, a seguir la fantasía. Algo seguramente nos susurra en el oído que ello no tiene el menor sentido en absoluto; de hecho, lo consciente se ve forzado a adoptar una actitud sumamente despectiva hacia el material inconsciente con el propósito de volverlo consciente de algún modo. Así, por ejemplo, podemos ver a una persona que está haciendo un esfuerzo por desprenderse de una fe que se le ha quedado pequeña ridiculizarla a menudo; hace trampas con los dados para impedir que se deslice nuevamente dentro de su aceptación inconsciente. Esta es la razón de que sea tan difícil acceder al material inconsciente. Lo consciente siempre está diciendo: «Mantente alejado de ahí», y siempre tiende a aumentar más que a reducir la resistencia a lo inconsciente. De forma similar, lo inconsciente se opone a lo consciente y la tragedia esencial del hombre es que, con objeto de ganar en consciencia, se vea forzado a disociarse de la naturaleza. O cae bajo el dominio total de la enantiodromía, del juego de las fuerzas de la naturaleza, o se aleja demasiado de la naturaleza.

Volviendo a la cuestión del fantaseo, si alguna vez es posible superar la resistencia a contactar libremente con lo inconsciente, y uno puede desarrollar la capacidad de adherirse a la fantasía, en ese caso es posible observar el juego de imágenes. Cualquier artista lo hace de forma absolutamente natural, pero extrae de ello únicamente los valores estéticos, mientras que el analista trata de acceder a todos los valores: conceptuales, estéticos, emocionales e intuitivos.

Cuando uno observa una escena de tales características, uno trata de desentrañar el significado especial que dicha escena tiene para uno mismo. Cuando las figuras animadas están muy alejadas de la tendencia consciente, entonces puede suceder que irrumpan arbitrariamente, como en el caso de la *dementia praecox*. La erupción disocia entonces lo consciente y lo fragmenta en trozos, dejando cada uno de los contenidos con un yo independiente, de donde la reacción emocional absolutamente inapropiada que se observa en estos casos. Si queda una cierta cantidad de yo, puede haber alguna reacción —así, una voz en lo inconsciente puede acusar al individuo de estar loco, pero puede que aparezca otra voz para rebatirlo—.

Pero al margen de los casos de *dementia praecox*, las personas llamadas normales son muy fragmentarias; esto es, en la mayoría de los casos no muestran reacciones plenas. Es decir, no son yoes completos. Existe un yo a nivel de la consciencia y otro yo compuesto de elementos ancestrales inconscientes, por la fuerza de los cuales un hombre que ha venido siendo razonablemente él mismo durante un período de años, de repente cae bajo el influjo de un ancestro. Pienso que las reacciones fragmentarias y las reacciones inapropiadas que con tanta frecuencia manifiestan las personas se explican de la mejor forma en estos términos. Así, pode-

mos tener el caso de una persona que ve siempre y exclusivamente el lado oscuro de la vida; tal vez se vea forzado a esta unilateralidad debido a que está poseído por un antepasado, y absolutamente de repente otra parte de lo inconsciente puede hacerse con las riendas y convertirlo en un optimista igualmente unilateral. Se han descrito muchos casos en la literatura especializada que muestran estos cambios repentinos de carácter, pero por supuesto no aparecen explicados como posesiones ancestrales, dado que esta última idea continúa siendo una hipótesis en favor de la cual todavía no existe ninguna prueba científica.

Llevando estas ideas un poco más lejos, constituye un hecho interesante que no exista ninguna enfermedad entre los pueblos primitivos que no pueda ser causada por espíritus, los cuales, obviamente, son figuras ancestrales.

Existe una analogía fisiológica para esta teoría de la posesión ancestral, que puede contribuir a clarificar un poco más la idea. Se piensa que el cáncer puede deberse al desarrollo tardío y anárquico de las células embrionarias encapsuladas en los tejidos maduros y diferenciados. Una fuerte evidencia en favor de esto reside en el hallazgo, por ejemplo, de un feto parcialmente desarrollado en el muslo de un hombre adulto, es decir, en aquellos tumores conocidos como teratomas. Quizás acontece algo similar en la mente, cuya composición psicológica se puede decir que constituye un conglomerado. Tal vez determinados rasgos pertenecientes a los ancestros yacen alojados en la mente a la manera de complejos con una vida propia que jamás ha sido integrada en la vida del individuo, y entonces, por alguna razón desconocida, dichos complejos se activan, salen de la oscuridad entre los pliegues de lo inconsciente, y comienzan a dominar la mente en su totalidad.

Me inclino por describir de esta forma el carácter histórico de las imágenes procedentes de lo inconsciente. Con frecuencia acontecen detalles en estas imágenes que, por mucho que uno pueda imaginar, no pueden ser explicados en términos de la experiencia personal del individuo. Es posible que junto con nosotros nazca una determinada atmósfera histórica, en virtud de la cual podemos repetir detalles insólitos casi como si fueran hechos históricos. Daudet ha desarrollado una idea similar (*L'Hérédo* [El heredero] y *Le Monde des images* [El mundo de las imágenes]), a la que denomina *autofécondation*[1]. Cualquiera que pueda ser la verdad de estas especulaciones, entran ciertamente dentro del marco del concepto de lo inconsciente colectivo.

Otra forma de expresar estas ideas acerca de la posesión ancestral sería que estos complejos autónomos existen en la mente bajo la forma de unidades mendelianas, las cuales son transmitidas intactas de generación

1. Cf. *supra*, Sesión 4, n. 14.

en generación y no se ven afectadas por la vida del individuo. El problema entonces sería el siguiente: ¿es posible separar e integrar de alguna forma estas unidades psicológicas mendelianas para proteger al individuo de la posibilidad de verse acosado por ellas? El análisis ciertamente representa justamente un intento de hacer esto. Puede que no logre la completa asimilación del complejo, o la unidad, dentro del resto de la mente, pero cuando menos señala una forma de abordarlo. De esta manera el análisis se convierte en un método ortopédico análogo al utilizado en una enfermedad como la tabes, por ejemplo. La enfermedad continúa igual, pero se pueden hacer ciertos ajustes para compensar la perturbación cenestésica —el paciente tabético puede aprender a controlar sus movimientos corporales mientras va andando, con la ayuda de sus movimientos oculares, y de este modo hacerse con un sustituto de su sentido táctil perdido—.

EXPOSICIÓN

Me gustaría seguir hablándoles hoy un poco más acerca de los antecedentes que precedieron a la gestación del libro sobre los tipos psicológicos.

Tan pronto como uno comienza a observar la propia mente, empieza a advertir los fenómenos autónomos en los que uno toma parte como espectador, o incluso como víctima. Viene a ser en gran medida como si uno saliera de la protección de su hogar para adentrarse en una selva antediluviana y se viera enfrentado a todos los monstruos que habitan en esta última. De forma natural, uno se siente un tanto reticente a invertir la maquinaria y entrar en esta situación. Viene a ser como si uno renunciara a su propia libertad de voluntad y se ofreciera como víctima, pues con esta inversión de la maquinaria se desarrolla una actitud enteramente diferente de la asociada al pensamiento dirigido. Uno se desliza hacia lo desconocido de este mundo, ya no únicamente a una función psicológica diferente. En cierto sentido, lo inconsciente colectivo es meramente un espejismo [*mirage*], dado que es inconsciente, pero también puede ser exactamente tan real como el mundo tangible. Puedo decir que esto es así, esto que estoy vivenciando, pero ello no me hará ningún bien. Uno debe estar dispuesto a aceptar la realidad por el momento, dicho con otras palabras, arriesgarse a recorrer un largo camino junto con lo inconsciente. En cierta ocasión leí algunos relatos del escritor alemán Hoffmann[2], de comienzos del siglo XIX. Su estilo estaba en la línea de Poe, y mientras escribía estas historias Hoffmann solía quedar tan atrapado por la realidad de las fantasías que gritaba pidiendo ayuda, y la gente se precipitaba a rescatarle. En los casos más o menos normales no existe ningún peli-

2. E. T. A. Hoffmann, *El elixir del diablo* (1813) y *El caldero de oro* (1813).

gro, pero no se puede negar que lo inconsciente es sobrecogedoramente impresionante.

La primera observación que realicé comenzó antes de que realmente hubiera empezado a hacer ningún intento sistemático de analizar mi inconsciente, antes de que llegara a darme cuenta cabalmente del pleno significado del problema.

Recordarán lo que les conté acerca de mi relación con Freud. Cuando todavía estaba escribiendo *Transformaciones y símbolos de la libido*, tuve un sueño que por aquel entonces no entendí; tal vez únicamente alcancé a comprenderlo plenamente el pasado año, si acaso. Este fue el sueño: iba andando por un camino en medio de un paraje agreste y llegué a una encrucijada. Iba con alguien, pero no sabía quién era; hoy diría que se trataba de mi sombra. De repente, me encontré con un hombre, mayor, vestido con el uniforme propio de un oficial de aduanas austríaco. Era Freud. En el sueño me vino a la mente la idea de la censura. Freud no me vio, pero se alejó en silencio. Mi sombra me dijo: «¿Te has dado cuenta? Lleva muerto treinta años, pero no puede morir como es debido». Tuve una sensación muy peculiar en relación con esto. Entonces la escena del sueño cambió y me encontraba en una población meridional en la ladera de las montañas. Las calles estaban formadas por escalones que ascendían y descendían por las laderas empinadas. Era una pequeña ciudad medieval y el sol resplandecía a las doce del mediodía, que, como saben, es la hora en la que vagan los espíritus en los países del sur. Llegué andando a través de las calles con el hombre que me acompañaba, y muchas personas nos pasaban en ambas direcciones. De repente, vi entre ellos a un hombre muy pequeño, un cruzado medieval vestido con una cota de malla, con la cruz maltesa pintada de rojo en el pecho y en la espalda. Parecía bastante desapegado y distante, sin preocuparse en modo alguno por las personas que circulaban en torno a él, como tampoco estas le prestaban a él ninguna atención. Lo miré asombrado y no pude entender qué estaba haciendo deambulando por allí. «¿Te has dado cuenta?», me preguntó mi sombra. «Lleva muerto desde el siglo XII, pero todavía no ha muerto como es debido. Siempre deambula por aquí, por entre la gente, pero ellos no le ven». Me sentí absolutamente desconcertado por el hecho de que la gente no prestara ninguna atención, y entonces me desperté[3].

3. Cf. MDR, 163-165/158-160. [*2012*: En 1913, Jung anotó este sueño en su *Libro Negro* como sigue: «Estaba en una población meridional, por una calle que subía, con una especie de rellanos estrechos. Eran las doce en punto del mediodía, el sol brillaba. Un antiguo guarda de aduanas austríaco o algo parecido pasa a mi lado, abstraído en sus pensamientos. Alguien dice: 'Ese es uno que no puede morir. Murió hará unos treinta o cuarenta años, pero todavía no ha logrado descomponerse'. Me sentí muy sorprendido. Entonces apareció un personaje llamativo, un caballero de constitución robusta, ataviado

Este sueño me tuvo preocupado durante mucho tiempo. Me impresionaba la primera parte, porque por aquel entonces no podía prever los problemas con Freud. «¿Qué significado tiene el que [en el sueño] Freud esté muerto y aparezca tan desvalorizado?», es la pregunta que me hacía a mí mismo, y ¿por qué pensaba en el principio del censor en aquellos términos, cuando de hecho me parecía a la sazón la mejor de las teorías al alcance? Advertí el antagonismo existente entre la figura del cruzado y la de Freud, y sin embargo me di cuenta de que existía también un fuerte paralelismo. Eran diferentes, pero ambos estaban muertos y no podían morir debidamente.

El significado del sueño estriba en el principio de la figura ancestral; no el funcionario austríaco —que obviamente representaba la teoría de Freud— sino el otro, el cruzado, es una figura arquetípica, un símbolo cristiano vivo desde el siglo XII, un símbolo que no está vivo verdaderamente hoy día, pero, por otro lado, tampoco está enteramente muerto. Procede de los tiempos del Maestro Eckhart[4], el tiempo de la cultura de los caballeros, cuando florecieron muchas ideas, a las que se puso fin después, pero ahora están volviendo nuevamente a la vida. Ahora bien, cuando tuve este sueño, desconocía esta interpretación. Me sentí oprimido y desconcertado. Freud también se sintió desconcertado, y no pudo encontrarle ningún sentido satisfactorio.

Esto fue en 1912. Más adelante tuve otro sueño que volvió a mostrarme de nuevo muy claramente las limitaciones de las concepciones acerca de los sueños que Freud sostenía como absolutamente definitivas. Hasta entonces, yo había estado considerando lo inconsciente como poco más que el receptáculo de un material muerto, pero lentamente la idea de los arquetipos comenzó a cobrar forma dentro de mi mente, y a finales de 1912 apareció el siguiente sueño, que marcó el comienzo de la convicción de que lo inconsciente no consistía únicamente en un material inerte, sino que había algo vivo en él. Me sentí enormemente emocionado ante la idea de que hubiera algo vivo en mí de lo cual no sabía nada.

con una armadura amarillenta. Parece firme e inescrutable, y nada le impresiona. En la espalda lleva una cruz de Malta roja. Lleva existiendo desde el siglo XII, y a diario, entre las doce y la una del mediodía, emprende el mismo camino. Nadie se maravilla por estas dos apariciones, pero yo estaba extremadamente sorprendido. / Refrené mis habilidades de interpretación. Con respecto al viejo austríaco, me vino a la mente Freud; con respecto al caballero, yo mismo. / Por dentro, una voz me advierte: 'Todo es vacío y repugnante'. Tengo que ser capaz de soportarlo» (*Libro Negro* 2, citado en *Liber Novus*, p. 198)].

4. Místico y teólogo alemán, siglos XIII-XIV, a quien Jung leyó en su juventud; cf. MDR, 68/76: «Únicamente en el Maestro Eckhart percibí el aliento de la vida». Analizado extensamente en *Tipos*, OC 6, § 410-433.

Soñé que estaba sentado en una hermosa logia italiana, semejante al Palazzo Vecchio de Florencia[5]. Era sumamente lujosa, con columnas, pavimento y balaustrada de mármol. Estaba sentado en una silla dorada de estilo renacentista, delante de una mesa de piedra verde como de esmeralda. Era de una belleza extraordinaria. Estaba sentado mirando hacia el exterior, hacia el espacio, pues la logia estaba en la parte más alta de una torre perteneciente a un castillo. Sabía que mis hijos estaban allí también. De repente, bajó volando un pájaro blanco y se posó con elegancia sobre la mesa. Era como una gaviota pequeña, o una paloma. Les hice una señal a los niños para que se estuvieran callados, y la paloma de repente se convirtió en una niñita de cabellos dorados, y salió corriendo junto con los niños. Mientras estaba sentado reflexionando sobre esto, volvió la niñita y rodeó mi cuello con su brazo muy tiernamente. Entonces, de repente desapareció y la paloma estaba allí de nuevo y habló lentamente con una voz humana. Dijo: «Me está permitido adoptar una forma humana únicamente en las primeras horas de la noche, mientras la paloma macho anda atareada con los doce muertos». Entonces echó a volar adentrándose en el cielo azul, y me desperté[6].

La paloma había utilizado una palabra peculiar al hablar de la paloma macho. No era otra que la palabra *Tauber* en alemán*, que no se utiliza con frecuencia, pero recordé habérsela oído utilizar a un tío mío. Ahora bien, ¿qué podía estar haciendo una paloma macho con doce muertos? Me sentí sobresaltado. Entonces se me pasó rápidamente por la cabeza la historia de la *Tabula Smaragdina*, o Tabla de Esmeralda, que forma parte de la leyenda de Hermes Trismegisto. Se supone que este dejó una tabla sobre la cual grabó toda la sabiduría de los siglos formulada en las palabras griegas: «El éter arriba, el éter abajo, los cielos arriba, los cielos abajo, todo lo que está arriba, todo lo que está abajo, tómalo

5. Cf. MDR, 171 s./166 s. El capítulo VI hace uso de esta sesión y de la siguiente, aunque el material que figura ahí [en el texto editado por Aniela Jaffé] está más desarrollado. La comparación con el Palazzo Vecchio está omitida en MDR. Un edificio adyacente, la Loggia dei Lanzi, serviría mejor a los propósitos de la comparación.

6. [*2012*: En 1913, Jung anotó este sueño como sigue: «Por aquel tiempo (poco después de las Navidades de 1912), soñé que estaba sentado junto con mis hijos en los apartamentos de un castillo maravilloso y ricamente amueblado, un salón abierto y con columnas; estábamos sentados alrededor de una mesa redonda, cuya parte superior era una piedra maravillosa de color verde oscuro. De repente, apareció volando una gaviota o una paloma y saltó suavemente sobre la mesa. Les advertí a los niños que estuvieran callados, para no asustar al hermoso pájaro blanco. De pronto, el ave se transformó en una criatura de ocho años, una niñita rubia, y corría de acá para allá jugando con mis hijos en las maravillosas arcadas de columnas. Entonces la niña de repente se convirtió nuevamente en la gaviota o la paloma. Me dijo lo siguiente: 'Únicamente a primera hora de la noche puedo volverme humana, mientras la paloma macho anda atareada con los doce muertos'. Con estas palabras, el ave desapareció volando y me desperté» (citado en *Liber Novus*, p. 198)].

* A partir de *Taube*, «paloma», y el sufijo masculino *-er*.

y sé feliz»[7]. Todo esto, como digo, me sobresaltó enormemente. Empecé a pensar en los doce apóstoles, los doce meses del año, los signos del zodíaco, etc. Acababa de escribir acerca de los doce signos del zodíaco en *Transformaciones y símbolos de la libido*. Finalmente me di por vencido, sin poder sacar nada en claro del sueño, excepto que existía una animación enorme en el seno de lo inconsciente. No conocía ninguna técnica que me permitiera llegar al fondo de esta actividad; lo único que podía hacer era esperar sin más, seguir viviendo y observar las fantasías.

Esto fue en las Navidades de 1912. En 1913 acusé la actividad de lo inconsciente de la forma más desagradable que quepa imaginar. Estaba alterado, pero no se me ocurría nada mejor que hacer que tratar de analizar mis recuerdos infantiles. De modo que empecé a analizarlos de la forma más consciente posible, pero no descubrí nada. Pensé: «Bueno, pues entonces tengo que tratar de volver a vivir estas experiencias nuevamente», de modo que hice entonces el esfuerzo de recuperar el talante emocional de la niñez. Me dije para mis adentros que si jugara como un niño, podría recuperar este espíritu. Recordé que cuando era un niño acostumbraba a disfrutar haciendo casas de piedra, toda clase de castillos fantásticos, iglesias y ciudades[8]. «Por el amor de Dios», me dije, «¿será posible que tenga que adentrarme en este sinsentido en aras de animar el material inconsciente?». Aquel año hice toda clase de tonterías como esta que acabo de referir, y disfruté como un loco. Ello reavivó una gran cantidad de emociones inferiores en mí, pero no conocía otra forma mejor. Hacia el otoño sentí que la presión que parecía haber habido dentro de mí se había desvanecido, y ya no estaba en mi interior sino en el aire. El aire, de hecho, parecía más oscuro que antes. Venía a ser exactamente como si ya no se tratara de una situación psicológica en la que yo estuviera envuelto, sino una situación real, y esta sensación se hizo cada vez más opresiva.

En octubre de 1913 iba viajando en tren y tenía un libro en las manos que estaba leyendo. Comencé a fantasear, y antes de darme cuenta, había llegado a la ciudad a la que me dirigía. Esta fue la fantasía: estaba oteando el mapa de Europa en relieve. Veía toda la parte norte e Inglaterra hundiéndose, de manera que el mar penetraba en ella. El agua llegaba hasta Suiza y después vi que las montañas se elevaban cada vez más y más para protegerla. Advertí que una catástrofe espantosa estaba a punto de ocurrir, ciudades y personas eran aniquiladas, y los despojos y los cuerpos muertos eran arrojados al agua acá y allá. Entonces la totalidad del mar se transformó en sangre. Al principio me limitaba a mirar de for-

7. Jung alude a esta misma cita en *Wandlungen und Symbole* (cf. *Psychology of the Unconscious*, ed. 1916, p. 63), atribuyéndola únicamente al «antiguo místico» [Hermes]. Volviendo a ella en OC 5 [*Símbolos de transformación*], § 77, da la cita completa de la *Tabula* y Hermes Trismegisto.

8. Cf. MDR, 173 s./168 s.

ma desapasionada, y después el sentido de la catástrofe se apoderó de mí con una fuerza enorme. Traté de reprimir la fantasía, pero reapareció y me tuvo atrapado durante unas dos horas. Tres o cuatro semanas después la visión volvió a aparecer, mientras me encontraba nuevamente viajando en tren. Fue la misma imagen repetida, solo que la sangre aparecía más acentuada[9].

Obviamente, me pregunté si acaso me sentía tan desdichado como para extender mis complejos personales a toda Europa. Pensé mucho en las posibilidades de una gran revolución social, pero curiosamente jamás en una guerra. Me parecía que todas estas cosas se estaban volviendo alarmantemente misteriosas, y después se me ocurrió que había algo que podía hacer: podía reflejarlas todas por escrito siguiendo una secuencia temporal. Mientras estaba escribiendo, en cierta ocasión me dije: «¿Qué es esto que estoy haciendo? Ciertamente no es ciencia; luego entonces, ¿qué es?». En ese momento una voz me dijo: «Es arte». Esto produjo en mí la más extraña de las impresiones, dado que yo no estaba en modo alguno convencido de que lo que estaba escribiendo fuese arte. Entonces llegué a la siguiente conclusión: «Tal vez mi inconsciente está dando forma a una personalidad que no soy yo, pero que insiste en encontrar un cauce de expresión». No sé exactamente por qué razón, pero sabía con certeza que la voz que había dicho que lo que yo estaba escribiendo era arte procedía de una mujer[10]. Una mujer real podría perfectamente haber entrado en la habitación y haberme dicho exactamente aquello mismo, porque no se habría preocupado lo más mínimo por las distinciones que

9. MDR, 175 s./169 s. [*2012*: Escribe Jung en el *Liber Novus*: «Mientras iba solo de viaje, en octubre de 1913, sucedió que durante la vigilia me vi asaltado repentinamente y a plena luz del día por una visión: vi una inundación espantosa que cubría todos los países del norte y las tierras bajas entre el mar del Norte y los Alpes. Se extendía de Inglaterra a Rusia, y de la costa del mar del Norte hasta los Alpes. Vi olas amarillentas, escombros flotando, y la muerte de miles de personas. / Esta visión se prolongó unas dos horas, me desconcertó y me trastornó. No fui capaz de interpretarla. Dos semanas más tarde reapareció la visión, todavía con más violencia que antes, y una voz interior dijo: 'Míralo, es absolutamente real, y va a suceder. No lo dudes'. Seguí forcejeando durante otras dos horas con esta visión, pero me tenía bien sujeto. Me dejó exhausto y aturdido. Y pensé que mi mente estaba desvariando» (p. 231). Jung iba camino de Schaffhausen, donde vivía su suegra, cuyo quincuagésimo séptimo cumpleaños era el 17 de octubre. El viaje en tren dura alrededor de una hora].

10. MDR, 185 ss./178 ss., seguidas de varias páginas en las que Jung describe otros sueños y visiones. A este respecto, escribió: «Sabía con certeza que la voz procedía de una mujer. La reconocí como la voz de una paciente, una psicópata de gran talento que había desarrollado una fuerte transferencia hacia mí». [*2012*: La mujer en cuestión era en realidad Maria Moltzer y no, como supusieron algunos, Sabina Spielrein (véase la Introducción de S. Shamdasani en *Liber Novus*, p. 199, e Íd., *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, cit.]. Las discusiones a las que Jung se refiere aquí no aparecen anotadas en los *Libros negros*; un estudio de la cronología sugiere que Jung se estaría refiriendo a las entradas entre noviembre y diciembre de 1913, en *Libro Negro* 2, que aparecen parcialmente reproducidas en el *Liber Primus* y en el *Liber Novus*].

con aquella afirmación estaba echando por tierra. Obviamente, no era ciencia; qué podría ser entonces sino arte, como si aquellas fueran las dos únicas alternativas existentes en el mundo. Así es como funciona la mente de una mujer.

Pues bien, le dije muy enfáticamente a esta voz que lo que yo estaba haciendo no era arte, y sentí crecer una gran resistencia dentro de mí. Pero no se hizo notar ninguna voz, y continué escribiendo. Entonces recibí otra embestida como la primera: «Eso es arte». Esta vez la cogí y le dije: «No, no es arte», y tuve la sensación de que a esto le siguiera una discusión. Pensé: vaya, ella no tiene los centros del lenguaje que tengo yo; de modo que le dije que utilizara los míos, y así lo hizo, y procedió a hacer una larga declaración.

Este es el origen de la técnica que concebí para abordar directamente los contenidos inconscientes.

SESIÓN 6

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

La doctora Harding pidió que se hablara más de los aspectos personales de la fantasía que expuso el doctor Jung en la última sesión.

Dr. Jung: Yo podría ser como Suiza cercada por montañas, y el sumergimiento del mundo podrían ser los restos de mis anteriores relaciones. Recordarán que cuando traté de describir las condiciones que rodearon dicha fantasía, hablé de la sensación peculiar que había tenido de que se trataba de un fenómeno atmosférico. Pero a este respecto es preciso proceder con la máxima precaución. Si yo fuera un caso de *dementia praecox*, fácilmente haría extensivos mis sueños a la totalidad del mundo e interpretaría esto como indicativo de la destrucción del mundo, mientras que en realidad lo único que se podría indicar sería la destrucción de mi relación con el mundo. Una persona con *dementia praecox* se despierta un día con la impresión de que el mundo está muerto y que el doctor que le está tratando no es sino un fantasma; tan solo ella está viva y es normal. Pero en tales casos existen siempre otros muchos síntomas presentes que confirman la anormalidad esencial de la persona. Cuanto más normal sea el individuo, más se puede suponer, a raíz de tales fantasías, que alguna perturbación social profunda está de hecho en vías de realizarse, y en tales ocasiones existen siempre muchas más personas, en lugar de una sola, cuyos inconscientes registran las condiciones perturbadoras.

Cuando lo inconsciente genera una fantasía de tales características, los contenidos personales aparecen dotados de una apariencia impersonal, existiendo en lo inconsciente una tendencia a generar imágenes colectivas que establecen el puente con la humanidad en general. Se puede ver obrar este proceso con perfecta claridad en la *dementia praecox* y en la paranoia. Es debido precisamente a que estas personas suelen tener

fantasías y sueños que serían colectivamente válidos, por lo que encuentran seguidores. Primero trazan una ruptura con el mundo a través de su enfermedad, y después acceden a la revelación de tener una misión especial y se ponen a predicar. La gente los tiene por personalidades fascinantes, y las mujeres sienten que es un gran honor engendrar hijos de ellos. Entre los pueblos primitivos, se supone que están llenos de dioses y de espectros.

Así pues, de haber estado loco, podría haberme puesto a predicar acerca del desastre inminente, como el hombre sobre los muros de Jerusalén [cf. Jer 38-39].

Srta. Zinno: ¿Aparecían dichas fantasías cargadas de afecto?

Dr. Jung: Sí, aparecía una gran cantidad de afecto junto con ellas. Dado que no pude verles ninguna aplicación posible que pudiera dárseles, pensé para mis adentros: «Si acaso esto significa algo, querrá decir que estoy irremediablemente mal». Tenía la sensación de ser un caso de psicosis sobrecompensada, y no conseguí librarme de esta sensación hasta el 1 de agosto de 1914[1].

EXPOSICIÓN[2]

Les hablé la última vez de cómo empecé a entrenarme en comunicarme con fragmentos escindidos de lo inconsciente. Como dije, estaba seguro de que esta voz que me había dado su absurdo dictamen en el sentido de que mis escritos eran arte, era indudablemente una mujer, si bien no podría decir por qué. Me interesaba mucho el hecho de que una mujer interfiriera en mi labor desde dentro de mí mismo. Mi conclusión fue que debía de ser el alma entendida en el sentido primitivo, y empecé a especular acerca de las razones de que al alma se le hubiera dado el nombre de *anima*. ¿Por qué se pensó que se trataba de algo femenino? Descubrí que lo que me dijo la voz estaba lleno de una profunda astucia. Allí me tenían a mí, registrando por escrito material autobiográfico, pero no a la manera de una autobiografía: no había ningún estilo en ello, simplemente quería tenerlo registrado por escrito. Entonces apareció esta observación, como si yo estuviera escribiendo una novela. Pensé que aquella afirmación estaba tan equivocada que me enfadé con ella [la voz de mujer]. En la medida en que manifiestamente no era un escrito científico, lo podría haber tomado por arte, pero yo sabía perfectamente que ello suponía

1. [*2012*: Escribe Jung en *Liber Novus*: «Y entonces estalló la Guerra. Esto me abrió los ojos respecto de lo que había sentido anteriormente, y también me dio el coraje necesario para decir todo lo que he escrito en la primera parte de este libro» (p. 336)].

2. Cf. MDR, cap. VI: «La confrontación con lo inconsciente».

adoptar una actitud errónea. Con la convicción secreta de que era arte, podría perfectamente haber procedido a observar el curso de lo inconsciente a la manera de una pantalla de cine. Si leo un determinado libro, puede que me sienta profundamente conmovido por la lectura, pero en definitiva se tratará de algo exterior a mí mismo; de la misma forma, si yo hubiera tomado por arte estos sueños y fantasías procedentes de lo inconsciente, habría tenido respecto de los mismos únicamente una convicción perceptiva, y no habría sentido ninguna obligación moral hacia ellos. Tomemos, por ejemplo, esta forma que encontré de llegar a conocer y familiarizarme con el ánima; pude haber contemplado este fenómeno desde un plano superior, como desde un pedestal, y de este modo me habría identificado con lo inconsciente y me habría convertido en su juguete. A raíz de la alteración que me supuso el hacer frente a la interferencia que tuve procedente de esta figura del ánima, pude calibrar la fuerza de lo inconsciente, que ciertamente era enorme.

De igual forma que el ánima empleó conmigo esta triquiñuela de la insinuación astuta, dándole un sesgo engañoso a la situación y tentándome a alejarme de captar la realidad del fenómeno, así también el ánimus puede obrar en la mente de una mujer. El ánimus aparece como una convicción antes de que exista ninguna explicación que justifique el hecho de tener una convicción, y descoloca las cosas, si bien con frecuencia de una forma tan delicada que se requiere la mayor sutileza para desenmascararlo. Mi ánima podía fácilmente haberme llevado al estado de convencerme de que yo era un artista incomprendido, que disfrutaba del privilegio de poder dejar la realidad a un lado en aras de cultivar aquellos pretendidos dones artísticos. Si hubiera seguido mi inconsciente en esta dirección, un buen día mi ánima se habría dejado caer y me habría dicho: «¿Acaso piensas que todo este sinsentido que estás haciendo es arte? No se trata de nada parecido ni por asomo». De esta forma, uno puede quedar pulverizado, presa de un fenómeno de enantiodromía. Seguir acríticamente lo inconsciente lo convierte a uno, como ya dije, en el juguete de los opuestos inconscientes. Estos influjos inconscientes contienen una extraordinaria intensidad. Existe en ellos una energía y una cierta cantidad de adaptación a los hechos reales, pero al analizarlos de forma crítica se puede ver que siempre están fuera de lugar.

La experiencia que describí no fue la única que tuve de este tipo. A menudo, cuando escribía, solía tener reacciones peculiares que me embarullaban. Gradualmente, fui aprendiendo a distinguir entre mí mismo y la interrupción. Cuando aparece algo vulgar o banal, debo decirme que es perfectamente cierto que he pensado de esta forma estúpida alguna que otra vez, pero no tengo por qué pensar de esta misma forma ahora; no tengo por qué aceptar esta estupidez mía a perpetuidad, pues se trataría de una humillación innecesaria. Si me limito a decirle al ánima que

está descargando sobre mí algún concepto colectivo, el cual no tengo la menor intención de aceptar como parte integrante de mi individualidad, ello no me hará ningún bien en absoluto; cuando estoy bajo el impacto de alguna emoción, no me ayuda decir que se trata de una reacción colectiva. Pero si soy capaz de aislar estos fenómenos inconscientes personificándolos, esta es una técnica que permite despojarlos de su poder. No hace falta llevar demasiado lejos la imaginación para personificarlos, pues siempre tienen un cierto carácter separado. Resulta de lo más desagradable reconciliarse uno mismo con este carácter ajeno, y sin embargo el hecho mismo de que lo inconsciente se presente de esta forma nos proporciona los medios para hacernos con él. Me llevó mucho tiempo adaptarme a algo dentro de mí mismo que no era yo; es decir, al hecho de que dentro de mi mente individual hubiera partes que no me pertenecían.

Después de esto, procedí a concentrar la atención en el problema ya antiguo en el mundo: «¿Tiene alma la mujer?». Decidí que posiblemente no podía tener un ánima, porque en ese caso no existiría ningún freno [*check*] a la mujer desde dentro de ella misma. Entonces, se me ocurrió que la mujer debía tener un ánimus, pero no fue hasta mucho más adelante cuando fui capaz de desarrollar ulteriormente esta idea, porque el ánimus es mucho más difícil de atrapar infraganti.

Estas ideas acerca del ánimus y del ánima me llevaron todavía más lejos en dirección hacia problemas metafísicos, y hacia la superficie se fueron deslizando lentamente más cosas que requerían ser reexaminadas. Por aquel entonces, yo sostenía la línea kantiana de que había cosas que jamás podrían ser desentrañadas y que, por este motivo, no se debía especular acerca de ellas, pero me pareció que si podía encontrar tales ideas definidas acerca del ánima, valdría la pena absolutamente intentar formular una concepción de Dios. Pero no pude llegar a ninguna conclusión satisfactoria y pensé durante un tiempo que quizá la figura del ánima fuese la deidad[3]. Me dije para mis adentros que tal vez los hombres habrían tenido originalmente un Dios femenino, pero conforme se fueron cansando de ser gobernados por las mujeres, entonces derrocaron a este Dios. A efectos prácticos, deposité todo el problema metafísico en el ánima y la concebí como el espíritu dominante de la psique. De esta forma, me enzarcé en una discusión psicológica conmigo mismo acerca del problema de Dios.

Al principio, lo que más me impresionó fue el aspecto negativo del ánima. Me sentí un tanto sobrecogido por ella. Venía a ser como la sensación de una presencia invisible en la habitación en la que uno entra. Después me vino una idea nueva: al registrar por escrito todo este material

3. [*2012*: Véase *Libro Rojo, Liber Primus*, cap. 2, «El alma y Dios», pp. 233 s.].

para analizarlo, estaba de hecho escribiéndole cartas a mi ánima, es decir, a una parte de mí mismo que tiene un punto de vista diferente del mío. Recibía observaciones procedentes de un nuevo personaje —estaba analizándome con un espectro y una mujer—. Todas las noches escribía muy concienzudamente, pues pensaba que si no lo reflejaba por escrito, no habría forma de que el ánima pudiera acceder a ello. Existe una diferencia enorme entre suponer que uno dice algo y decirlo realmente, hecho este que una vez tuve ocasión de comprobar experimentalmente. Le dije a un hombre a quien estaba estudiando que pensara en algo desagradable, pero que se tratase de algo acerca de lo cual yo no supiera nada. Medí su resistencia eléctrica en el llamado experimento psicogalvánico[4], y observé la presencia de muy pocos cambios. De alguna forma, sabía que el hombre estaba pensando en algo muy desagradable que le había sucedido aquella misma mañana, pero era algo de lo que me había enterado únicamente por accidente, y de lo cual el sujeto estaba seguro de que yo no sabía nada. Le dije: «Ahora voy a decirle cuál era esa cosa desagradable en cuestión», y tan pronto como le dije esto, registré una reacción enorme en la corriente eléctrica.

Con objeto, pues, de tratar de alcanzar la máxima honestidad conmigo mismo, lo escribía todo con sumo cuidado[5], siguiendo el antiguo precepto griego: «Despréndete de todo lo que posees, y entonces recibirás»[6]. La redacción de este material me llevó hasta adentrado el mes de noviembre de 1913, y entonces lo concluí. Sin saber qué vendría después, pensé que tal vez sería necesaria más introspección. Cuando hacemos introspección, miramos dentro y vemos si hay algo que observar; y si no hay nada, en ese caso podemos o bien renunciar al proceso introspectivo o encontrar una forma de «perforar» el material que escapó al primer sondeo. Concebí este método de perforación fantaseando que estaba excavando un orificio, y aceptando esta fantasía como algo absolutamente real[7]. Esto es naturalmente un tanto difícil de hacer: creer tan firmemente en una fantasía que ello nos conduzca a otra fantasía adicional, al igual que si estuviéramos excavando una cavidad real y pasando de un descubrimiento a otro. Pero cuando empecé a hacer aquel hoyo, me puse a trabajar y trabajar tanto que sabía que algo tenía que salir de ello; aquella fantasía tenía que generar y sacar a la luz otras fantasías.

4. Cf. las *Investigaciones psicofísicas* (1907-1908), que aparecen recogidas en OC 2,12-19.

5. Cf. MDR, 188/180: «Primero anoté estas fantasías en el Libro Negro; después las trasladé al Libro Rojo, que también embellecí con dibujos». [*2012*: Véase *Liber Novus*].

6. [*2012*: Cita procedente de la liturgia mitraica. Jung citó estas líneas en una carta dirigida a Freud con fecha del 31 de agosto de 1910, proponiéndolas como «lema del psicoanálisis». *Freud/Jung*, p. 350].

7. Cf. MDR, 179 s./172 s., donde la fantasía aparece descrita en detalle.

Por supuesto, al utilizar una abertura estaba sirviéndome de un arquetipo de un poder considerable con vistas a estimular lo inconsciente, pues el misterio vinculado a las cuevas proviene de tiempos inmemoriales; uno piensa enseguida en el culto mitraico, en las catacumbas, etc. ¿Por qué tenemos una sensación tan peculiar cuando entramos en una catedral? Precisamente porque se trata de una situación arquetípica que siempre ha avivado lo inconsciente del ser humano. Tuve esa misma sensación de sobrecogimiento cuando vi el Gran Cañón del Colorado[8]; no podía por menos de ser así, y mi inconsciente se sintió tocado de una forma peculiar. Así pues, cuanto más trabajaba en este foso fantaseado, más me daba la impresión de descender. Finalmente, sentí que tendría que llegar a un lugar en el que ya no pudiera seguir bajando. Me dije a mí mismo que, de darse el caso, entonces proseguiría horizontalmente, y después me pareció avanzar por una suerte de pasillo y como si estuviera vadeando un cieno negruzco. Me adentré en él, pensando para mis adentros que se trataba de los restos de una antigua mina.

A lo lejos, al fondo, veía una luz roja muy tenue y siguiéndola llegué a una cueva llena de insectos, que tenían formas similares a los murciélagos y hacían unos ruidos extraños. En uno de los extremos de la gruta vi una roca, y sobre la roca había una luz, un cristal luminoso. «Ah», me dije, «eso es». Lo alcé en mi mano y vi que era como un rubí. En el lugar de donde lo había cogido había un orificio que la piedra roja tenía la función de tapar. Olvidándome entonces enteramente de que estaba viviendo una fantasía, me dije a mí mismo: «Qué curioso, poner un cristal encima de un agujero». Miré dentro del orificio, y entonces oí el ruido de una corriente de agua. Me sentí impresionado, y mientras oteaba más abajo, bajo la luz tenue vi algo flotando, el cuerpo de un hombre de cabello claro. Pensé inmediatamente: «¡Ese es el héroe!». Entonces pasó flotando algo grande y negro, casi tan grande como el cuerpo del hombre, y que venía después de él y con las patas moviéndose. Se trataba de un escarabajo, y a continuación apareció una esfera que era como un sol luminoso, irradiando un rojo oscuro en las aguas a la manera de una alborada antes de una tormenta. Cuando llegó a la mitad del campo de visión, cientos de miles de serpientes se arrojaron sobre el sol y lo oscurecieron.

Me retiré del orificio, y entonces salió sangre a borbotones de la abertura a la manera de una arteria cercenada. Tuve una sensación de lo más desagradable. La sangre seguía manando a raudales hacia arriba y

8. Jung había visitado el Gran Cañón el día de año nuevo de aquel mismo año 1925, junto con un grupo de amigos. Cf. W. McGuire, «Jung in America, 1924-1925» [*Spring* (1978)], pp. 39 ss., y B. Hannah, *Jung, His Life and Work: A Biographical Memoir*, Nueva York, 1976, pp. 158 ss.

no paraba. Me sentí absolutamente impotente, y estaba complemente exhausto[9].

Cuando salí de la fantasía, me di cuenta de que mi mecanismo había funcionado prodigiosamente bien, pero sentía una confusión enorme respecto del significado que podían tener todas aquellas cosas que había visto. La luz dentro de la cueva procedente del cristal venía a ser, pensé, a la manera de la piedra de la sabiduría. El asesinato secreto del héroe no pude entenderlo en modo alguno. El escarabajo, obviamente, sabía que era un antiguo símbolo del sol; y el sol poniente, el disco rojo luminoso, también era arquetípico. Pensé que las serpientes podrían estar relacionadas con algún contenido egipcio. Por aquel entonces no caí en la cuenta de que todo aquello era tan arquetípico que no necesitaba buscar ninguna conexión. Pude relacionar la imagen de esta nueva fantasía con el mar de sangre sobre el que había fantaseado anteriormente*.

Si bien entonces no pude dilucidar el significado del héroe asesinado, poco después tuve un sueño en el que daba muerte a Sigfrido[10]. Se trataba de destruir al héroe ideal que representaba mi eficiencia. Debe ser sacrificado con objeto de poder realizar una nueva adaptación; en resumen, ello está relacionado con el sacrificio de la función superior con objeto de acceder a la libido necesaria para activar las funciones inferiores. Si un hombre tiene un buen cerebro, el pensamiento se convierte en su héroe, y en lugar de Cristo, Kant o Bergson, el raciocinio se constituye en su ideal. Si renunciamos a esta capacidad de pensamiento, a este ideal

9. [*2012*: Esta fantasía tuvo lugar el 12 de diciembre de 1913. Escribe Jung en el *Liber Novus*: «Veo un rostro rocoso gris junto con el cual me hundo en profundidades enormes. Estoy de pie, con un lodo negruzco hasta los tobillos, en una cueva oscura. Unas sombras se deslizan por encima de mí. Estoy paralizado por el miedo, pero sé que debo entrar. Atravieso gateando una hendidura estrecha en la roca y llego a una gruta más interior cuyo fondo está cubierto de agua negra. Pero a lo lejos vislumbro una piedra roja luminosa, a la que debo llegar. Avanzo vadeando entre las aguas cenagosas. La gruta está llena del ruido aterrador de voces gritando. Cojo la piedra, que tapa una abertura oscura en la roca. Sostengo la piedra en la mano, mirándola inquisitivamente desde todos los ángulos. No quiero escuchar las voces, me advierten de que no me acerque. Pero quiero saber. Aquí hay algo que quiere expresarse. Pongo el oído en la abertura. Escucho el fluir de unas aguas subterráneas. Veo la cabeza ensangrentada de un hombre sobre la corriente oscura. Alguien herido, alguien asesinado, flotando allí. Contemplo esta imagen durante un largo rato, estremecido. Veo pasar flotando un gran escarabajo negro sobre la oscura corriente. / Allá en la extensión más profunda de la corriente brilla un sol rojo, irradiando a través de las aguas oscuras. Veo allí dentro —y el terror se apodera de mí— pequeñas serpientes sobre las oscuras paredes de roca, pugnando por llegar a las profundidades, donde brilla el sol. Unas mil serpientes se agolpan por todas partes, cubriendo el sol a la manera de un velo. Cae la noche cerrada. Brota un arroyo rojo de sangre, sangre roja y espesa; mana durante un largo rato, y después mengua. Me siento presa del temor» (*Liber Primus*, cap. 5, «Descenso a los infiernos en el futuro», p. 237)].

* Véase *supra*, pp. 96 s.

10. Cf. MDR, 180/173.

heroico, cometemos un asesinato secreto, es decir, deponemos nuestra función superior.

Con todo esto les he expuesto los pensamientos adulterados que subyacen a *Tipos psicológicos*, donde he trasladado a términos abstractos la lucha entre las funciones superior e inferior, que primeramente contemplé bajo la forma simbólica de la muerte del héroe. Cosas tales como las que he descrito en estas fantasías nos hablan de manera simbólica acerca de contenidos que más adelante se harán conscientes y adoptarán la forma de pensamientos abstractos, momento en el que tomarán un aspecto completamente diferente de sus orígenes plásticos. Un caso similar al mío es el del famoso químico que descubrió el llamado «anillo» de benzol. Primeramente visualizó su teoría del anillo bajo la forma de una serie de parejas bailando de una manera peculiar[11].

11. El químico alemán Friedrich August Kekulé von Stradonitz propuso en 1865 la existencia de la estructura anular del benceno o molécula de benzol, supuestamente después de haber visto dicha forma en un sueño o una visión. La primera referencia publicada de Jung aparece en «Las visiones de Zósimo» (1937/1938), OC 13, § 143. Cf. también «La psicología de la transferencia» (1946), OC 16, § 353.

SESIÓN 7

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Pregunta de la Srta. Zinno: «Si la técnica de la introversión que describió usted se utilizara antes de que los pares de opuestos hubieran sido tensados hasta alcanzar el máximo grado posible de conflicto, ¿lo inconsciente colectivo quedaría constelado en lugar de dejar paso al símbolo liberador?».

Dr. Jung: Bajo ningún concepto se debe suponer que la técnica descrita se preste al uso general o la imitación. Sería de hecho desastroso. Se trata de algo aplicable a un determinado caso en particular y bajo unas circunstancias muy particulares, y únicamente se puede aplicar cuando lo inconsciente está animado y cuando el contenido inconsciente es necesario para poder realizar mayores progresos. Existen ciertamente muchos casos en los que es el material consciente el que necesita ser asimilado y digerido, y en dichos casos sería absolutamente fútil evocar los contenidos inconscientes. Me viene ahora a la memoria un caso en el que el analista liberó lo inconsciente en las condiciones equivocadas, y con los resultados más desafortunados. En mi propio caso, la liberación de lo inconsciente era algo requerido. Lo consciente se había convertido prácticamente en una *tabula rasa*, y los contenidos subyacentes debían ser desbloqueados.

Dra. Mann: Cuando hablamos del ánimus, siempre lo hacemos de una forma despectiva. Me gustaría oír hablar acerca de su valor positivo, pero indudablemente usted tiene intención de decirnos más cosas sobre el ánimus más adelante.

Dr. Jung: Sí, aunque preferiría aplazar esta cuestión antes de abordarla en su conjunto, pero a modo de adelanto puedo decir ahora que el ánimus, por el hecho mismo de ser descubierto, como lo suele ser habi-

tualmente, bajo las circunstancias más desagradables, se resiente de ello. La mayoría de los fenómenos psicológicos se descubren de esta forma porque mientras las cosas discurren apaciblemente, a nadie se le ocurre tratar de comprenderlas. Únicamente cuando surgen los problemas es cuando nos vemos forzados a adoptar una actitud consciente hacia nuestros procesos psíquicos. Debido, pues, al hecho de ser descubierto principalmente bajo circunstancias desapacibles, el ánimus ha adquirido una mala reputación, si bien evidentemente desempeña una función positiva enormemente importante en lo relativo a presentar la relación a lo inconsciente.

De forma similar, «persona» ha acabado por tener connotaciones negativas. Nadie puede concebir arreglárselas sin una *persona* —esto es, sin tener una relación externa con el mundo exterior—, pero cuando uno se identifica con la *persona*, el lado valioso de esta desaparece por el abuso que hacemos de ella. De igual modo, cuando uno es todo ánimus, pierde de vista el servicio que presta el ánimus cuando se mantiene dentro de los límites de su funcionamiento adecuado.

Sra. Zinno: En la pregunta que le hice pensaba especialmente en el fenómeno que se puede ver obrar hoy día en el arte moderno: a saber, el artista sondea su inconsciente en interés de las imágenes que pueda encontrar en él, y no por una necesidad psicológica, y de este modo saca a relucir un montón de cosas embrionarias en lugar del símbolo liberador.

Dr. Jung: Esto nos lleva al problema del significado del arte moderno. No estoy seguro en absoluto de que todos los aquí presentes coincidirían en que el arte moderno saca a relucir contenidos embrionarios procedentes de lo inconsciente. ¿Qué diría usted, señor Aldrich?

Sr. Aldrich: Pienso que «arte moderno» es un término demasiado amplio como para prestarse a debatirlo satisfactoriamente.

Dr. Jung: Limitémonos entonces a la pintura.

Sr. Aldrich: Cierto arte moderno tiene para mí un hechizo verdaderamente mágico. Por ejemplo, no hace mucho vi en Lugano[1] un cuadro que representaba a un toro y un hombre luchando con él. El fondo era un azul uniforme, con seis puntos de luz colocados en él: seis estrellas o planetas, de manera que el hombre y el toro parecían sugerir que eran el séptimo de la serie. El toro no era como cualquier toro que pueda haber en la tierra actualmente; era antiguo; no era un toro sin más, era El Toro. Otro tanto sucedía con la figura humana: no aparecía ningún esfuerzo por hacer un retrato o una representación fotográfica de un hombre; era algo más que un hombre tomado por separado, era el Hombre. Había una sensación de poder y de espacio enormes. El Toro pasaba vertiginosamente

1. No se ha podido identificar el cuadro en cuestión al que alude Aldrich. La famosa colección Thyssen-Bornemisza no fue alojada en Villa Favorita, en la localidad suiza de Lugano, hasta 1932.

por delante de las estrellas arrastrando consigo al Hombre que se esforzaba por dominarlo. El artista —le pregunté explícitamente— jamás había oído hablar de Mitra y el toro: la imagen era una pura fantasía salida de lo inconsciente. Otro ejemplo es una pintura que pudimos ver aquí en la Kunsthaus[2], un gran caballo negro irguiéndose encabritado, salvaje, con una energía demoníaca. Sobre su lomo iba sentada la figura heroica de un hombre armado con una lanza, desnudo a excepción de un yelmo, y que parecía mirar atentamente hacia adelante en dirección a la lejana distancia. No parecía verse alterado por la ferocidad de su caballo. Este caballo, al igual que El Toro, no era ningún animal concreto en particular; antes bien, era El Caballo. Los dos cuadros me conmovieron enormemente.

Dr. Jung: ¿Por qué le conmovieron? Si pudiera responder a esto, ello explicaría el atractivo del arte moderno.

Sr. Aldrich: Pienso que eran símbolos de la libido y que la lucha con el toro, por ejemplo, reflejaba el conflicto existente en el alma del hombre.

Dr. Jung: ¿Había alguna diferencia entre estas pinturas y un cuadro pintado unos ciento cincuenta o doscientos años atrás?

Sr. Aldrich: Sí, una diferencia muy grande. Podría contemplar un cuadro representando el caballo de un campesino pintado a la manera antigua, y aunque supiera que se trataba de una pintura excelente, no me conmovería.

Dr. Jung: Eso es exactamente. El criterio para poder hablar de arte es que nos fascina, nos atrapa. Constable ya no nos produce este efecto, pero indudablemente sí conmovió a la gente de su tiempo. Muy probablemente, el arte que se hace ahora sería anatema para nuestros antepasados. No tendría ningún valor para ellos. Debemos suponer, pienso, que el artista se adapta al cambio de actitud.

A continuación me sentiría sumamente interesado en escuchar las opiniones de la clase acerca de este tema del arte.

Podemos tomar el arte como una modalidad de sueño. Al igual que el sueño busca mantener un equilibrio psicológico completando la actitud consciente diurna con ayuda de los elementos inconscientes, así también el arte contribuiría a equilibrar la tendencia pública generalizada existente en un momento dado. ¿Qué piensan ustedes respecto del arte contemplado desde este punto de vista?

Sra. Zinno: ¿Lo característico del arte moderno no es ser subjetivo?

Dr. Jung: Pero si usted dice eso, debe tener mucho cuidado de definir lo que entiende por subjetivo. Con demasiada frecuencia se da por senta-

2. Presumiblemente, de Johann Heinrich Füssli [Henry Fuseli]: *Huon's Encounter with Sherasmin in the Cave of Lebanon* (1804-1805), colección privada, Winterthur (Suiza); exhibida ocasionalmente en la Kunsthaus de Zúrich.

do que una experiencia es subjetiva porque tiene lugar dentro de la mente de un sujeto, pero ello no se contradice necesariamente con el hecho de que pueda ser objetiva, dado que las imágenes de lo inconsciente colectivo, en razón de su carácter colectivo, son tan verdadera y absolutamente objetos como lo puedan ser las cosas externas a la psique. Ahora bien, pienso que el arte moderno tiende a ser subjetivo en el sentido de que al artista le preocupa su relación individual con el objeto más que el objeto *per se*.

Es completamente cierto que el arte moderno tiende igualmente hacia un aumento del interés por el objeto interno, pero en sí mismo y por sí solo, como acabo de decir, ello no implica subjetividad. En el arte moderno se percibe decididamente el predominio de los procesos internos. Por tomar los ejemplos que ha dado el señor Aldrich, se podría decir que estos artistas estaban más interesados en la imagen del caballo o del toro que en ningún animal real, y todavía estaban más interesados en su relación individual con dichas imágenes. Pero ¿cuál sería entonces el objetivo del arte? Un artista se ofendería inmediatamente al escuchar esta pregunta, y diría que el arte es únicamente arte, desde el momento en que no tiene ningún objetivo.

Srta. Baynes: ¿El objetivo del arte no sería contrarrestar los efectos de las máquinas sobre la vida del hombre moderno?

Sr. Bacon: ¿No tiene igualmente alguna utilidad para el propio artista?

Dr. Jung: Indudablemente, ambos puntos de vista son ciertos, pero en ese caso debe de haber algo más, además de eso que dicen.

Dra. de Angulo: Pienso que el arte moderno supone un esfuerzo extraviado por equilibrar el extremo al que el pensamiento científico ha forzado a entrar al hombre moderno. Digo extraviado porque el artista se ve prácticamente compelido a desplazarse a un extremo enfermizo, y lo «cuelga» para que su público pueda establecer la relación entre su resultado y el punto de vista consciente.

Dr. Jung: Serían muchas ciertamente las personas que rebatirían la opinión de que el arte moderno es patológico.

Sr. Aldrich: Me parece que algo característico del arte moderno es que ya no se preocupa por ser meramente bello. Ha superado la mera belleza convencional y ha ido más allá, y en esto constituye un reflejo de los cambios operados en nuestra visión de la vida. Antes de la guerra vivíamos en un mundo bello; o tal vez diría mejor en un mundo que parecía dulce y bonito sin más, un mundo de sentimentalismo pegajoso en el que no tenía cabida nada que fuera brutal ni feo. El arte moderno ciertamente no se preocupa en modo alguno por el preciosismo; de hecho, prefiere lo feo a lo bonito; y en ocasiones, pienso, busca una nueva percepción de la belleza más allá del estrecho marco de lo que anteriormente se consideraba posible, en términos de fealdad, incluso.

(A esto le siguió un pequeño debate en la clase acerca de si el arte moderno nos había liberado verdaderamente de la sensiblería, o bien se había limitado a desplazar ligeramente el tipo de sentimentalismo).

Dr. Jung: No cabe duda de que el sentimentalismo atrapa al público y lo ciega respecto de su propia sensualidad y brutalidad. Así, en tiempos de Luis XVI podíamos ver en Francia todas aquellas hermosas pastoras e idilios de uno u otro tipo, y a ello le siguió la Revolución. O también podemos ver el crudo infierno de la guerra sobrevenir después de la pureza y de la exagerada delicadeza de sentimientos propia de la era victoriana, cuando una dama y un caballero no decían ni pensaban nada malo o moralmente censurable. A todo lo largo de la historia se pueden ver aparecer períodos de pronunciada brutalidad pronosticados directamente por el sentimentalismo y la sensiblería del arte que los precedió. Y lo mismo, obviamente, sucede en el caso del artista individual, a saber, que utiliza el sentimentalismo para encubrir la brutalidad. Estos parecen ser dos opuestos entre los cuales oscila una enantiodromía.

Sra. Zinno: ¿La mejor expresión del arte moderno no se encuentra en la escultura?

Dr. Jung: No, porque la escultura requiere una forma, y la forma [requiere] una idea, mientras que la pintura puede prescindir de la forma. La escultura cubista parece decir todo de [*of*][3] nada. Pero en la pintura se puede ver el hilo del desarrollo. Por ejemplo, en cierta ocasión seguí muy detenidamente la evolución de la pintura de Picasso[4]. De repente se sentía impresionado por la sombra triangular proyectada por la nariz sobre la mejilla. Después, la propia mejilla se convertía en una sombra cuadrangular, y así sucesivamente. Estos triángulos y cuadrados se convertían en núcleos con valores independientes de por sí, y la figura humana desaparecía gradualmente, o se disolvía en el espacio.

En cierta ocasión se exhibió en Nueva York una pintura titulada *Desnudo bajando las escaleras* [Nude Descending the Stairs][5]. El título podría servir para presentar una doble disolución del objeto, a saber, en el tiempo y en el espacio, pues no solo la figura y las escaleras se disuelven en triángulos y cuadrados, sino que la figura sube y baja las escaleras al mismo tiempo, y únicamente moviendo la pintura se puede ver aparecer a la figura como lo haría en una pintura normal en la que el artista hubiera preservado la integridad de la figura en el espacio y en el tiempo. La esencia

3. *Sic*. ¿Tal vez un error de *transcripción*, en lugar de «o» (*or*)?
4. Cf. «Picasso» (1932), OC 15,9.
5. El cuadro *Nude Descending a Staircase* del pintor francés Marcel Duchamp provocó un verdadero furor cuando se exhibió en el Armory Show de Nueva York, del 17 de febrero al 15 de marzo de 1913. Jung estuvo en Nueva York a mediados de marzo; cf. *Freud/Jung*, 350 J, n. 1. También en el Armory Show puede que viera algunos cuadros de Picasso, probablemente por primera vez.

de este proceso es la depreciación del objeto. Viene a ser un proceso un tanto similar al que vivenciamos cuando dejamos a un lado la compleja realidad de un hombre vivo y lo reducimos a sus fechorías infantiles. El artista aparta el objeto de nuestros ojos y lo sustituye por un derivado parcial. Ya no es una nariz, sino su sombra lo que se nos muestra. O, por expresarlo de otra forma, el artista desplaza el énfasis de lo esencial a lo accesorio. Viene a ser un poco como si explicásemos algo con la ayuda de un *bon mot* [agudeza], de una exhalación fugitiva de la cosa.

Este proceso inevitablemente desplaza el interés del objeto al sujeto, y en lugar del objeto real, el objeto interno se convierte en el portador de los valores. Es la concepción platónica del *eidolon* que vuelve a ocupar un primer plano. En razón de ello, cuando el artista pinta un toro de las características que ha descrito el señor Aldrich, lo que ha pintado es *el* toro, indistintamente tuyo o mío; el toro de Dios, podríamos decir. El «domador del toro» constituye una idea colectiva de enorme poder recogida en una imagen. Nos habla de disciplina; únicamente un hombre que posea unos atributos heroicos puede derrotar al toro. De este modo, el arte moderno nos conduce de la dispersión excesiva de la libido sobre el objeto externo a la fuente creativa dentro de nosotros mismos, a los valores internos. En otras palabras, nos conduce por el mismo camino por el que trata de llevarnos el análisis, solo que no se puede hablar de un liderazgo consciente en el caso del artista.

El análisis sirve exactamente al objeto de llevarnos de vuelta a aquellos valores internos tan escasamente comprendidos por el hombre moderno. El análisis habría sido impensable en la Edad Media, porque aquellos hombres expresaban libremente los valores de los que nosotros nos hemos apartado actualmente. Los católicos de hoy día no necesitan ningún análisis porque lo inconsciente en ellos no está constelado, antes bien, se ve drenado constantemente a través de sus rituales. Lo inconsciente de un católico está vacío.

En cierta ocasión hice una colección de retratos que se remontaban al período de la Edad Media, con objeto de rastrear el cambio de actitud psicológica operado entre el hombre medieval y nosotros. Hasta mediados del siglo XVI aproximadamente, estos retratos me son familiares, son mis congéneres. Comprendo a estos hombres y mujeres en el mismo sentido en que comprendo a mis contemporáneos. Pero hacia mediados del siglo XVI se inicia un cambio y el hombre gótico, el hombre anterior a la Reforma, sale a escena y es un extraño para nosotros. Tiene un aspecto muy particular, sus ojos son pétreos e inexpresivos; nada de la vivacidad que podemos ver en nuestros ojos está presente en ellos. A veces, se puede ver este mismo rostro reproducido en los tiempos actuales entre los campesinos y las gentes de las clases ignorantes que no han despertado a la vida moderna. Así, por ejemplo, la cocinera de mi suegra tiene unas fac-

ciones perfectamente góticas, con las cejas arqueadas y la sonrisa incisiva de la *Madonna*.

Si observamos el rostro de Lutero, veremos que no tiene unos rasgos absolutamente modernos, sino que pertenece igualmente al tiempo anterior a la Reforma. Tiene todavía en cierto sentido la mirada gótica y la boca gótica.

En esta sonrisa aparecen combinadas la idea paranoide de persecución, de martirio, y la sonrisa sardónica propia de la catatonía. También es la sonrisa de la *Mona Lisa*. Guarda relación, asimismo, con la antigua sonrisa que se puede ver en los mármoles de Egina[6], de aquellos hombres que afrontaban la muerte con una sonrisa. La sonrisa gótica es casi idéntica al inicio de un beso: llena de ternura, como una madre. O bien es la sonrisa de un hombre que se encuentra por la calle con la mujer con la que mantiene una relación secreta. Existe un elemento de complicidad en esta sonrisa: «Los dos sabemos», parece decir.

Pienso que estas peculiaridades de la actitud gótica se pueden explicar mediante el hecho de que en otro tiempo existió un solo lenguaje, una sola fe, de norte a sur. La sonrisa denotaba la completa convicción que excluía toda duda, de ahí la afinidad con el paranoide. Todo esto desapareció con la llegada del punto de vista moderno. El mundo se fragmentó en diferentes creencias, y la unidad y la quietud interior dieron paso al impulso materialista dirigido a la conquista del mundo exterior. A través de la ciencia, los valores se externalizaron.

El arte moderno, así pues, comenzó primeramente por depreciar estos valores externos mediante la disolución del objeto, y después buscó el elemento básico, la imagen interna subyacente al objeto: el *eidolon*. Difícilmente podemos predecir hoy día lo que el artista moderno será capaz de llevar a cabo, pero siempre una gran religión ha discurrido pareja con un gran arte.

EXPOSICIÓN

En la exposición anterior, les hablé de mi descenso a la caverna. Después de aquello, vino un sueño en el que tenía que matar a Sigfrido. Sigfrido no me resultaba un personaje especialmente simpático, y no sé por qué mi inconsciente se sintió cautivado por él. El Sigfrido de Wagner, en particular, es exageradamente extrovertido y a veces ciertamente ridículo. Nunca me cayó bien. No obstante, mi sueño lo mostraba como la figura de mi héroe. No pude entender la fuerte emoción que tuve con el sueño.

6. Las esculturas del siglo V a. C., en la Gliptoteca de Múnich, que describen escenas de la guerra de Troya.

Viene al caso contarlo aquí porque conecta con el tema que hemos estado tratando con respecto al arte, esto es, con el cambio de valores.

Este fue el sueño[7]: Estaba en los Alpes, y no estaba solo, sino junto con otro hombre, un hombre curioso, más bien bajo y de piel oscura. Los dos llevábamos rifles. Era justo antes del amanecer, cuando las estrellas estaban desapareciendo del cielo, y estábamos ascendiendo juntos la montaña. De repente, escuché el sonido del cuerno de Sigfrido viniendo de arriba, y sabía que era a él a quien teníamos que disparar. Al minuto siguiente, apareció en lo alto encima de nosotros, iluminado por un rayo de luz procedente del sol naciente. Vino descendiendo vertiginosamente la ladera de la montaña en un carro hecho de huesos. Pensé para mis adentros: «Únicamente Sigfrido es capaz de hacer una cosa así». Al poco, al doblar un recodo en el sendero, se encontró con nosotros y le disparamos de lleno en el pecho. Entonces me sentí horrorizado y asqueado de mí mismo por la cobardía que habíamos cometido. El hombrecillo que había junto conmigo se adelantó y yo sabía que iba a hundir el cuchillo en el corazón de Sigfrido, pero eso ya fue demasiado para mí, me volví y salí huyendo. Tenía la idea de alejarme lo más rápidamente posible en dirección a un lugar donde «ellos» no pudieran encontrarme. Tenía la opción de bajar en dirección al valle o subir todavía más la montaña por un sendero borroso. Elegí esto último, y mientras corría cayó sobre mí un verdadero diluvio. Entonces me desperté con una sensación de gran alivio.

El héroe, como ya les dije, es el símbolo del valor más grande reconocido por nosotros. Cristo es nuestro héroe cuando aceptamos seguir los principios de su vida y hacerlos nuestros. O Heracles o Mitra se convierten en mi héroe cuando me decido a ser tan disciplinado como ellos lo fueron. De igual modo, parecía que Sigfrido fuera mi héroe. Sentí una lástima enorme por él, como si me hubieran disparado a mí mismo. Debo, pues, haber tenido un héroe al que no apreciaba, y aquello a lo que yo había dado muerte era mi ideal de fuerza y eficacia[8]. Había matado a mi

7. Cf. MDR, 179 ss./173 s. [*2012*: Escribe Jung en *Liber Novus*: «Estaba con un hombre joven en la alta montaña. Era antes del amanecer, la parte oriental del cielo ya estaba iluminada. Entonces el cuerno de Sigfrido resonó por las montañas con un sonido jubiloso. Sabíamos que se acercaba nuestro enemigo mortal. Íbamos armados y estábamos escondidos al lado de un estrecho sendero rocoso para darle muerte. Entonces le vimos venir desde lo alto atravesando las montañas en un carro hecho de los huesos de los muertos. Conducía con valentía y magníficamente por las rocas escarpadas y llegó al sendero angosto donde le esperábamos ocultos. Cuando llegó a la curva que había delante de nosotros, le disparamos a la vez y se desplomó sin vida. Acto seguido me volví para salir huyendo, y cayó una lluvia espantosa. Pero después de esto sufrí una angustia mortal y tuve la certeza de que debía darme muerte si no lograba resolver el enigma del asesinato del héroe» (*Liber Primus*, cap. 7, «Asesinato del héroe», pp. 241-242)].

8. [*2012*: En *Liber Novus* escribe Jung que Sigfrido «albergaba en sí mismo todo lo que yo atesoraba como lo más grande y lo más bello; representaba mi poder, mi coraje, mi orgullo» (p. 242)].

intelecto, ayudado a cometer este acto por una personificación de lo inconsciente colectivo, el hombrecillo de piel oscura que iba conmigo. Dicho con otras palabras, depuse mi función superior.

Lo mismo está sucediendo en el arte, esto es, el dar muerte a una función con objeto de liberar otra función diferente.

La lluvia que cayó era un símbolo de la liberación de la tensión; es decir, las fuerzas de lo inconsciente se destensan. Cuando sucede esto, se genera una sensación de alivio. El crimen es expiado dado que, tan pronto como es depuesta la función principal, existe la posibilidad de que otros lados de la personalidad nazcan a la vida[9].

9. [*2012*: Escribe Jung en *Liber Novus*: «La lluvia es el gran torrente de lágrimas que se derramará sobre los pueblos, la flébil marea de la tensión liberada, después de que la opresión de la muerte hubiera abrumado a las gentes con una fuerza horrífica. Es el duelo por los muertos en mi seno, que precede al soterramiento y al renacer. La lluvia es la fructificación de la tierra, engendra el trigo nuevo, el Dios joven, germinador» (p. 242)].

SESIÓN 8

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Pregunta de la Dra. Harding: «En la última sesión, hablando del arte, utilizó usted la palabra 'subjetivo'. Ha habido un pequeño debate entre algunos de los miembros del grupo en relación con el significado de este término, y parece haber tantos puntos de vista diferentes como litigantes. En particular, parece estar ampliamente extendida la idea de que 'subjetivo' es un término que únicamente se puede aplicar al introvertido y, por otro lado, que al introvertido no se le puede adscribir una personalidad concreta. ¿Puede ayudarnos a aclarar estas cuestiones?».

Dr. Jung: «Subjetivo» denota en primer lugar exactamente lo que ustedes saben, a saber, la visión que tiene un individuo dado, visión que es específica de él y diferente de la de cualquier otro individuo. En este sentido, se suele utilizar como una forma de criticar una actitud, esto es, como una forma de dar a entender que la persona no está contemplando algo dado objetivamente, o «como verdaderamente es», como solemos decir. Pero, por supuesto, el afirmar que una opinión es subjetiva no necesariamente implica un reproche. Puede ser que lo que queramos sea recabar la opinión personal de dicho individuo en particular.

En segundo lugar, el término «subjetivo» también significa un argumento procedente del sujeto, pero no obstante igualmente un objeto. En toda persona existen determinadas ideas colectivas —tales como, por ejemplo, la teoría darwiniana—, las cuales son absolutamente objetivas. Dichas ideas en ningún sentido pertenecen al sujeto simplemente por el hecho de que se encuentren en su mente. Igualmente, existen ciertos productos inconscientes que la gente gusta de pensar que determinan de por vida el carácter único de sus individualidades, pero que en realidad son compartidos por todos, y en razón de esta cualidad colectiva, son objetos con respecto a la mente del sujeto.

Es preciso recordar, por supuesto, que no existe ninguna declaración objetiva que no sea subjetiva en cierto grado. Es decir, que ha sufrido un cierto grado de refracción debido a su paso por la mente del sujeto. Jamás estuvo esto tan claro para mí como cuando estaba escribiendo *Tipos*. Descubrí que era prácticamente imposible reducir la refracción al mínimo deseado. Desde el momento en que algo se traduce en palabras, queda *ipso facto* condicionado en lo referente a su objetividad. Tomemos, por ejemplo, un escrito en alemán acerca de la experiencia de «sentir» [*feeling*]: constituye una peculiaridad del idioma alemán el hecho de no distinguir entre «sensación» y «sentimiento» [*Empfindung*], como sí lo hacen el inglés y el francés. Por consiguiente, un escrito en alemán acerca de la experiencia de sentir es bastante probable que hable de «sensación» [*sensation*] en lugar de «sentimiento» [*feeling*], y que de este modo le otorgue a la idea que pretende transmitir un sesgo absolutamente peculiar. Pero tomemos igualmente la palabra alemana *Wirklichkeit*, «realidad». La palabra en latín de la que deriva «realidad» es *res*, que significa literalmente «cosa». Pero el alemán traduce la «realidad entendida como cosa» como *Dinglichkeit*, en tanto que *Wirklichkeit* significa para él una modalidad especial de realidad, a saber, la realidad del trabajo, de la validez de la vida. Ello nos conduciría a una terrible maraña de sutilezas si nos decidiéramos a rastrear las connotaciones adicionales incluidas en estas palabras, pero podemos ver qué obstáculo tan serio constituye el lenguaje por lo que se refiere a la objetividad total. Por ello, las imágenes de nuestra mente tienden a formar prejuicios, de una mayor o menor rigidez ciertamente, pero no obstante prejuicios de los cuales nunca podemos liberarnos totalmente. A estas imágenes mentales preexistentes, con las que la corriente de nuestra experiencia personal entra en contacto, es a lo que llamo el factor subjetivo. Nuestros procesos mentales no pueden evitar entremezclarse con estas imágenes preexistentes, de modo que es fácil ver por qué una idea novedosa siempre tiene que luchar por sobrevivir frente a estas predisposiciones ancestrales. Le podemos hablar a un hombre de una idea novedosa, y nos dirá: «Sí, por supuesto», y nos sentimos gratamente impresionados por su comprensión, pero lo más probable es que haya tomado la idea y haya tergiversado cualquier destello de vida procedente de la misma con objeto de hacerla encajar mejor con la morgue de la que está hecha su propia mente; acabamos por desear no haber pretendido jamás introducir la idea novedosa en cuestión.

El factor subjetivo, así pues, entendido en este segundo sentido, se considera que se compone de material objetivo, esto es, de imágenes [*views*] ancestrales. El artista retoma estas visiones ancestrales. Deja de lado el objeto externo y vuelve al objeto tal como es contemplado por su mente, en lugar de como es contemplado por sus sentidos. ¿Responde esto a su pregunta, doctora Harding?

Dra. Harding: Sí, pero me gustaría que estableciera usted una relación más estrecha entre «subjetivo» e introversión y extroversión.

Dr. Jung: El extrovertido se basa en el valor del objeto externo, y el introvertido en el del objeto interno. El extrovertido está condicionado por su relación con la cosa fuera, el introvertido por su relación con la cosa dentro. Estas dos actitudes se derivan de actitudes que podemos encontrar entre los pueblos primitivos, porque para el hombre primitivo lo interior y lo exterior tienden a formar una sola experiencia. El hombre primitivo está completamente seguro de que tiene indistintamente un valor interno y un valor externo, porque no se le ocurre distinguir entre los dos. Los antiguos dioses eran emociones exteriorizadas personificadas. Únicamente a través de la consciencia es como se logra discriminar entre experiencia interna y experiencia externa, y solo mediante la consciencia es como un hombre puede saber que se relaciona con el objeto externo en detrimento del objeto interno, y viceversa.

El extrovertido consciente valora su relación con el objeto externo y teme su propio sí-mismo interior. El introvertido no tiene miedo de sí mismo, pero sí un gran temor respecto del objeto, al que acaba achacando unos temores extraordinarios. Recordarán la historia de Alcibíades y Sócrates[1]. Alcibíades debía dar una charla en público y fue a ver a Sócrates para decirle que no había sido capaz de hacerlo porque tenía miedo del público. Sócrates lo llevó por la ciudad de Atenas, y llegando primero a ver a un herrero, dijo: «¿Conoces a este hombre?». «Sí». «¿Le tienes miedo?». «No». Entonces lo llevó a ver a un zapatero y le hizo las mismas preguntas, y de nuevo respondió Alcibíades que no tenía miedo. «Estos», dijo Sócrates, «son justamente los hombres ante quienes tenías miedo de hablar». Pero así suele ser habitualmente en el caso del introvertido: la multitud se aglomera dando forma a un monstruo delante de él. A veces, es capaz de compensarlo y de desarrollar una actitud muy enérgica a fin de sojuzgar al monstruo. El temor que siente el introvertido se basa en el supuesto inconsciente de que el objeto está excesivamente dotado de animación, lo cual forma parte de la antigua creencia en la magia.

El extrovertido, por el contrario, se comporta como si el mundo fuera una familia encantadora. No proyecta terrores en el objeto; antes bien, se siente absolutamente a sus anchas con él. Pero para mostrarles la forma como se siente respecto de sí mismo, puedo hablarles de un paciente que tuve y que se agotaba en una extroversión extravagante. Le dije que debía reservar una hora todos los días para estar absolutamente a solas consigo mismo. Me contestó que estaría bien escuchar un poco de música con su mujer por la noche. «No», dije yo, «no se trata de eso, tiene usted que

1. Esta anécdota, tal como aparece relatada aquí, no se encuentra en ningún texto conocido.

estar a solas consigo mismo». «¿Que lea un poco, quiere decir?». «No, que no haga nada, excepto pensar». «Por nada del mundo», dijo él. «Eso conduce directamente a la melancolía».

Dra. de Angulo: Si le dijeran que una persona tiene una actitud extrovertida hacia los contenidos de lo inconsciente colectivo, ¿qué pensaría que puede significar esto?

Dr. Jung: Es difícil de decir. ¿Qué piensa usted que significa?

Dra. de Angulo: No sé qué significa.

Dr. Jung: En el caso del introvertido, su actitud hacia sus imágenes colectivas es la misma que la que tiene el extrovertido hacia el mundo exterior. Las siente como quien vive un romance o una aventura. El extrovertido, por el contrario, aborda sus contenidos inconscientes de una forma introvertida, es decir, con extrema precaución y con la ayuda de muchos ensalmos y conjuros a fin de exorcizar el poder interno que el objeto ejerce sobre él. Al ver un paraje verde, el extrovertido se lanza de lleno y acaba metido hasta el cuello en un pantano, pero logra salir, se sacude y sigue alegremente su camino. Si el introvertido hiciera esto mismo, quedaría prácticamente incapacitado para volver a dar un paseo, y culparía de su error a todas las criaturas del cielo y de la tierra. Pero si el pantano está dentro de él mismo, puede meterse y salir indemne, mientras que para el extrovertido el pantano dentro de él es algo que hay que evitar a toda costa.

EXPOSICIÓN

Recordarán el sueño que les conté la última vez, en el que Sigfrido era asesinado. En este sueño, se cumplió algo que había sido sugerido dentro de la gruta. En ella aparecía el héroe asesinado, y aquí el asesinato se consuma, de modo que podemos decir del sueño que es una elaboración de la visión dentro de la gruta. Por supuesto, tras una experiencia como la del asesinato del héroe cabe esperar que sucedan cosas. Sigfrido representa el ideal, y la aniquilación del ideal es la aniquilación de la función superior, pues esta es la función victoriosa. Un hombre con cerebro utiliza su intelecto como su herramienta principal, y ello constituye verdaderamente un ideal; y no sería adaptativo que este ideal no estuviera en armonía con el ideal de intelecto de otras personas. Cuando el intelecto o cualquier función superior es llevada tan lejos, se convierte en algo exangüe y adopta un carácter etéreo, a la manera de una substancia gaseosa. Dado que se trata generalmente de un ideal válido, uno piensa que ha logrado realizar algo muy hermoso al diferenciar una función hasta tal extremo, pero en realidad se trata de una cuestión sumamente mecánica. Tomemos a un hombre intelectual y enfrentémoslo a una mujer que sea

un tipo emocional sumamente diferenciado, y tendremos una decepción mutua: cada uno de ellos encontrará al otro vacío y seco.

El sentimiento y el pensamiento impersonal son muy relativos. Cuando los analizamos parecen algo extraordinario, cuando en realidad están muertos, porque lo inconsciente personal aspira a regresar a una vida más completa, lejos de la diferenciación extrema de una única función. En razón de ello, las funciones primitivas comienzan a acrecentarse. No podemos ir a ninguna parte en el análisis personal con la ayuda del pensamiento, hasta que este no alcanza su antinomia, es decir, el punto en el que algo es y no es verdadero al mismo tiempo. Lo mismo se puede decir del sentimiento, y el tipo emocional diferenciado debe llegar al punto en el que lo más amado sea igualmente lo más odiado, antes de proceder a buscar refugio en otra función.

En la visión anterior de la gruta, el escarabajo negro aparecía después del héroe de cabellos claros. Este último se puede interpretar como el sol del día, esto es, la función superior. Tras desaparecer el héroe viene la negra noche, que después da nacimiento a un nuevo sol. Lo que aparece debería ser, de acuerdo con nuestras expectativas, un nuevo héroe, pero en realidad es un sol de medianoche.

Esta idea del sol del día con su opuesto en la noche constituye una idea arquetípica. Pitágoras, por ejemplo, pensaba que la tierra tenía un planeta gemelo. La idea también aparece en un libro anónimo que fue publicado durante la guerra. El libro se titulaba *Peter Blobbs – Real Dreams* [sueños reales][2] y el primer sueño, el sueño en el que aparece la analogía del sol de medianoche, lleva por título «La noche del incensario oscilatorio». El soñante está en una antigua catedral que lentamente se va llenando de gente. Es el momento del crepúsculo, o después. En medio de la catedral cuelga un incensario que se balancea hacia delante y hacia atrás. Cuanto más avanza la noche, más fuertes se hacen las oscilaciones, y al mismo tiempo la iglesia se va llenando con cientos de personas ataviadas con ropas de todas las épocas y todos los siglos. Finalmente, llegan incluso los hombres primitivos. A medida que la iglesia se va llenando, el incensario se balancea cada vez más y brilla con destellos más radiantes. A medianoche se alcanza el punto máximo, y al avanzar en dirección a la mañana, decrece; con la salida del sol, llega a un punto muerto.

Esta es una demostración extremadamente elegante del movimiento de lo inconsciente. A medida que el día se desvanece, lo inconsciente se activa, y hacia la medianoche el incensario alcanza su máximo resplan-

2. No es anónimo, su autor es el médico Arthur John Hubbard: *Authentic Dreams of Peter Blobbs and of Certain of His Relatives*, Londres, 1916. El libro fue el tema central de un seminario (del que al parecer no se conserva la transcripción), que dio Jung durante el verano de 1920 en Cornualles, Inglaterra. Cf. *Dream Analysis*, ed. de W. McGuire, Introducción, p. ix.

dor, pero iluminando el pasado. A medida que el principio dinámico va acrecentando su poder, y cuanto más atrás nos retrotraemos, más nos vemos sobrepasados por lo inconsciente. Los lunáticos se retrotraen al punto máximo, a un extraño estado psicológico en el que no pueden comprender sus ideas, ni son capaces de hacer que las comprendan los demás. A veces, si de algún modo es posible para un hombre supuestamente enajenado lograr que sus ideas sean entendidas, podrá recuperarse de las más extrañas aberraciones. En cierta ocasión, un joven suizo trató de saltar dentro del carruaje de la emperatriz de Alemania con un ramo de flores. Mientras obraba tal hazaña, gritó: «Les couleurs suisses pour l'Impératrice!» [¡Los colores de Suiza para la emperatriz!]. Su historia era la siguiente: Estuvo absolutamente loco durante un tiempo, e identificándose con Rousseau, fue a la isla del mismo nombre[3] y escribió un libro de cinco mil páginas. Mientras estaba allí, en la isla Rousseau, una pareja alemana fue a vivir a la isla. La mujer se sentía incomprendida, y ella y el joven suizo se enamoraron. Más adelante ella no pudo aguantarle más y huyó a Berlín, siendo seguida al poco por él. Tenía que buscarla entre la familia imperial, pues evidentemente no cabía encontrarla en un lugar de menor rango, y cuando le ofreció el ramo de flores a la emperatriz, se lo entregaba a su futura suegra.

Ahondé profundamente en el contexto de su análisis y encontré que todas sus ideas estaban ordenadas en una secuencia perfectamente lógica. No sabía por qué juzgaban que estaba enajenado, y estaba convencido de que si los profesores pudieran comprenderle, no le habrían encerrado. Este joven logró hacer que le entendiera y finalmente obtuve su liberación. Hará unos dos años, recibí una carta de él, enviada desde Estados Unidos, expresándome su gratitud. Se había casado y estaba sacando adelante a su familia con éxito, y no había tenido ninguna recaída. Debido a que yo había podido seguir sus ideas, le fue posible recuperarse de lo que a todos los efectos parecía enajenación, y volver a la realidad. Más adelante, tuve la oportunidad de observar este mismo proceso en otros casos.

Cuanto más llega a su pleno desarrollo el principio dinámico, mayor es el poder ganado por lo inconsciente hasta el punto de poder sobrevenir el estado propio de la *dementia praecox*. El sueño del incensario mostraba de forma muy bella el lento avance del poder de lo inconsciente a medida que avanzaba la noche. El incensario llameante es análogo al sol de medianoche, que se vuelve incandescente cuando se apaga el sol del día o la función superior.

¿Por qué no aparece de inmediato la función inferior? La función inferior está conectada con lo inconsciente colectivo y tiene que aparecer

3. Probablemente, la Île St. Pierre, en el lago de Bienne [cantón de Berna, Suiza], donde J. J. Rousseau se refugió durante dos meses en 1765.

primeramente bajo la forma de fantasías colectivas, las cuales, obviamente, a primera vista y en un primer momento no parecen ser colectivas. Uno piensa de dichas fantasías que son absolutamente únicas, y las personas que las tienen se muestran temerosas y retraídas, y a menudo suspicaces, como quien oculta un gran secreto. De este estado al estado de omnipotencia divina no hay más que un paso. La persona se identifica entonces cada vez más con lo inconsciente colectivo.

Lo siguiente que me sucedió fue otra visión fantástica. Utilicé la misma técnica del descenso, pero esta vez fui mucho más profundo[4]. La primera vez podría decir que llegué a una profundidad de unos mil pies [unos 300 m], pero esta vez fue una profundidad cósmica. Fue como ir a la luna, o como la sensación de un descenso al espacio vacío. Primero la imagen era la de un cráter, o una cadena montañosa en forma de anillo, y mi asociación emocional fue la de estar muerto, como si uno mismo fuera una víctima. Era el estado de ánimo propio del mundo del más allá[5].

Vi a dos personas: un anciano de barba blanca y una joven muy hermosa. Supuse que eran personas reales y escuché lo que estaban diciendo. El anciano decía que era Elías y me sentí absolutamente conmocionado, pero la figura femenina era todavía más perturbadora porque era Salomé[6]. Me dije a mí mismo que se trataba de una mezcla extraña: Salomé y Elías, pero Elías me aseguró que él y Salomé llevaban juntos desde la eternidad. Esto también me desconcertó[7]. Junto con ellos había una serpiente negra, que mostraba una cierta afinidad conmigo. Me aferré a Elías como la figura más razonable del conjunto, pues parecía poseer una mente. Albergaba enormes dudas respecto de Salomé. Tuvimos una larga conversación después [con Elías], pero no comprendí nada. Naturalmente, pensé que el hecho de que mi padre fuera un pastor luterano era la explicación de que yo albergara en mi interior figuras como esta. ¿Qué pensar entonces de este anciano? A Salomé no se la podía abordar. Fue únicamente mucho tiempo después cuando su asociación con Elías me pareció absolutamente natural. Cada vez que emprendemos unos periplos como este, encontramos a una joven y a un anciano, y se pueden encontrar muchos ejemplos de estas dos figuras en libros que nos son familiares, tales como los de Melville y Rider

4. Cf. MDR, 181 s./174.

5. [*2012*: La fantasía tuvo lugar el 21 de diciembre de 1913. Véase *Liber Novus*, pp. 245 s.].

6. Para la figura de Salomé, véase *infra*, Sesiones 11 y 12.

7. [*2012*: «Yo: '¿Qué milagro os ha unido?'. / Elías: 'No es ningún milagro, así ha venido siendo desde un principio. Mi sabiduría y mi hija son una'. / Me quedo estupefacto, soy incapaz de comprenderlo. / Elías: 'Considera lo siguiente: su ceguera y mi visión nos han convertido en compañeros por toda la eternidad'» (*Liber Novus*, p. 246)].

Haggard[8]. En la tradición gnóstica se dice que Simón el Mago siempre iba acompañado de una muchacha a la que había encontrado en un prostíbulo. Se llamaba Helena y se suponía que era una reencarnación de Helena de Troya[9]. Más adelante tenemos a Kundry y a Klingsor[10]. Existe un libro escrito por un monje del siglo XV, Francesco Colonna, fechado en 1450 y titulado *Hypnerotomachia* (sueño-amor-lucha), en el que se repite la misma historia[11]. Además de estos ejemplos que he dado de Haggard y de Melville, están igualmente los libros de Meyrink[12].

8. Cf. el tema del sacerdote y la muchacha en la novela *Mardi*, *and a voyage thither* [Mardi, y el viaje allá] (1849), de Herman Melville; para la novela *Ella*, de *sir* Henry Rider Haggard, véase *infra*, Sesión 15, n. 1, y el final [Apéndice] de la Sesión 16.

9. Cf. «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» (1934), OC 9/1, § 64, y obras posteriores. Jung había empezado a estudiar a los autores gnósticos en una fecha tan temprana como 1910 (cf. MDR, 162/158) y, dice él mismo, empezó a estudiarlos «seriamente» desde 1918 hasta el momento de este seminario (*ibid*., pp. 200 s./192 s.). [*2012*: Simón (siglo I d. C.) fue un mago. En Hechos de los Apóstoles (8,9-24), después de convertirse al cristianismo, quiere *comprar* el poder de transmitir el Espíritu Santo que tienen Pedro y Pablo (Jung consideraba este episodio como una caricatura). Otros relatos adicionales acerca de este personaje se encuentran en los hechos apócrifos de Pedro y en los escritos de los Padres de la Iglesia. Ha sido visto como uno de los fundadores del gnosticismo, y durante el siglo II apareció una secta simoniana. Se dice de él que viajaba siempre con una mujer, la cual era una reencarnación de Helena de Troya, a la que había encontrado en un burdel en Tiro. Jung citaba esta anécdota como un ejemplo de la figura del ánima («Alma y tierra» [1927], OC 10, § 75). Sobre la figura de Simón el Mago, véase G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zúrich, 1951, pp. 51-70; y G. R. S. Mead, *Simon Magus: An Essay on the Founder of Simonianism Based on the Ancient Sources with a Reevaluation of His Philosophy and Teachings*, Londres, Theosophical Publishing House, 1892. En *Liber Novus*, Cristo se dirige a Filemón como Simón Mago (p. 359)].

10. En el *Parsifal* (1882) de Wagner. [*2012*: Kundry y Klingsor también aparecen en *Liber Novus* (p. 302)].

11. F. Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili* (Venecia, 1499) [*Sueño de Polífilo*, Acantilado, Barcelona, 1999]. Cf. el estudio interpretativo de una discípula de Jung, Linda Fierz-David, *The Dream of Poliphilo*, trad. de M. Hottinger, 1950 (orig. Zúrich, 1947).

12. G. Meyrink, *Der Golem* [El Golem] (1915) y *Das grüne Gesicht* [El rostro verde] (1916), citadas en *Tipos*, OC 6, § 205, y en obras ulteriores.

SESIÓN 9

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

(En un debate anterior[1], el doctor Jung señaló que el artista moderno se desplaza del objeto externo al objeto interno, esto es, a las imágenes de lo inconsciente colectivo. Al objeto de ofrecer ejemplos de lo que había dicho, el doctor Jung llevó algunas fotografías de la obra de un escultor que durante un tiempo había sido paciente suyo. Si bien es difícil ofrecer una crónica del análisis de estas imágenes al margen de las propias imágenes, se dijeron tantas cosas susceptibles de una posible aplicación general que merece la pena intentarlo).

Dr. Jung: Estas esculturas constituyen un esfuerzo por parte del artista de expresar la experiencia de lo inconsciente colectivo. Cuando se tiene una intuición respecto de lo inconsciente colectivo, si existe en el individuo alguna capacidad creativa, cobrará forma una figura definida, en lugar de que el material se manifieste de una forma fragmentaria. Es verdad que puede aparecer de esta última manera, y habitualmente así lo suele hacer en la *dementia praecox*, pero si la facultad creativa está presente, uno tiende a moldear el material, de manera que se puede decir que la forma normal de entrar en contacto con lo inconsciente colectivo es mediante su aparición bajo la forma individual diferenciada, y que cuando uno se ve invadido por una ráfaga de imágenes fragmentarias, como en el caso de la *dementia praecox*, hablamos de enfermedad.

Cuando un artista se hace con una figura procedente de lo inconsciente colectivo, de inmediato comienza a jugar con ella estéticamente, y habitualmente realiza alguna concretización de dicha figura bajo la forma de un monumento, etc. Este artista, como vemos, sentía un amor por la

1. Sesión 7. No se ha podido encontrar las fotografías analizadas en la presente sesión.

figura humana y dejaba correr su imaginación en torno a ello. Se adentró en su neurosis a través de la pintura de un fresco, que fue un encargo que le vino procedente de una iglesia protestante. Era libre de elegir su propio tema, y escogió el descenso del Espíritu Santo en Pentecostés. Comenzó haciendo una composición y logró con mucha fortuna agrupar a los apóstoles a cada lado, dejando el espacio central abierto para recibir al Espíritu. A continuación, no fue capaz de tomar una decisión respecto de cómo quería representar al Espíritu Santo. Descartó el símbolo convencional del fuego, y se puso a especular acerca de cómo podría ser el Espíritu en definitiva. Mientras estaba escarbando en su mente buscando el Espíritu, activó lo inconsciente colectivo y entonces comenzó a tener pesadillas salvajes y otras diferentes formas de experiencias terroríficas, de modo que cuando vino a verme para entrar en tratamiento lo había olvidado todo de su búsqueda original del Espíritu Santo. Mientras estuvo conmigo, su labor consistió en dotar de forma plástica a las figuras de lo inconsciente colectivo.

Como advertirán, las primeras figuras son de dioses con las bocas abiertas y los ojos muertos. La libido está siendo reabsorbida en dirección a lo inconsciente. Entonces pensó que estas cosas relativamente simples no eran adecuadas, y por ello comenzó la serie de figuras que ponen de manifiesto las terribles complicaciones. Finalmente redujo estas imágenes a una figura extraordinariamente demoníaca que se correspondía muy estrechamente con una imagen de los dioses-demonios de Java. Esta fue entonces la imagen del Espíritu Santo para él. Posteriormente, le perdí la pista.

Dra. Ward: ¿Tuvo alguna vez este artista algo a lo que pudiera llamar una experiencia religiosa?

Dr. Jung: Sí, por supuesto, estos contactos con lo inconsciente colectivo fueron su experiencia religiosa, y él mismo los interpretó en este sentido. En relación con esto, es interesante recordar que Lutero arribó a la concepción del aspecto dual de Dios. Concibió al Dios manifiesto y al Dios velado, siendo este último un símbolo de las fuerzas malignas de la vida. Dicho con otras palabras, Lutero se quedó tan impresionado por el poder de las fuerzas negativas que sintió la necesidad de preservarlas para la deidad; en ese caso, el demonio desempeñaría únicamente un papel secundario entre las dos fuerzas divinas.

Sr. Aldrich: Si esta fue la concepción negativa que el artista tuvo de la deidad, ¿cuál fue su concepción positiva? ¿Qué figuras incluyó finalmente en el fresco?

Dr. Jung: Fueron representaciones más o menos convencionales de los apóstoles. Al igual que todos los introvertidos, a nivel consciente tendía a ser bastante académico.

(Se entregaron una serie de preguntas por escrito y el resto de la hora se dedicó a ocuparse con ellas).

Preguntas de la Srta. Evans: «¿No existe acaso una especie de fuerza de atracción o de impulso apremiante procedente de cada uno de los pares de opuestos que tenemos, y no es ello necesario para preservar nuestro equilibrio? Por ejemplo: una persona es buena y mala, generosa y tacaña, terca y flexible. ¿El impulso procedente de uno solo de estos opuestos la destruiría moral y físicamente?».

«¿Son el bien y el mal ambos necesarios para el desarrollo de la personalidad individual?» (*Transformaciones y símbolos de la libido* [*Psychology of the Unconscious*, ed. 1919], p. 121).

«En el punto intermedio entre los opuestos, ¿no existe acaso una inacción, una condición estacionaria sin crecimiento? ¿Sería esto el nirvana tan anhelado y ansiado por el místico oriental en su experiencia de contemplación?».

Dr. Jung: Para poder responder debidamente a estas preguntas, sería necesario hablar extensamente de los pares de opuestos. ¿Desea la clase que nos detengamos a hablar de ello ahora, o lo dejamos para otra sesión más adelante?

(La clase votó posponer el debate sobre los pares de opuestos para otra reunión más adelante).

Srta. Corrie: En una exposición anterior, habló usted de invertir la maquinaria mental para ser un espectador pasivo de los sueños. En una exposición posterior[2] dice usted que observar lo inconsciente implica únicamente una relación perceptiva, lo que supondría la peor actitud posible. No acabo de entender la distinción. ¿Significa esto que habría estado usted adoptando durante el día la actitud propia de la noche?

Dr. Jung: Las dos vidas no se avienen bien. Cuando dije que invertí la maquinaria con objeto de observar, no pretendía decir que ello lo hacía meramente con objeto de mirar o contemplar. El propósito era asimilar mi material inconsciente, y la única forma de lograr esto es dándole al material la oportunidad de manifestarse y hacerse patente. Cuando se adopta una actitud perceptiva hacia el propio inconsciente, actitud esta que se observa con frecuencia en ciertas personas intuitivas, uno no hace ningún esfuerzo por asimilar el material dentro del seno de la propia personalidad. En ese caso, no existe ninguna relación moral entre el material observado y la personalidad. Pero si observamos con el fin de asimilar, ello supone una actitud que requiere la participación de todas nuestras funciones. Nietzsche hizo de la actitud estética la actitud principal del hombre[3], y otro tanto se puede decir de la actitud intelectual, es decir, se puede pensar simplemente acerca de la vida sin llegar jamás a vivir verdaderamente. Uno no está dentro del proceso, ni tan siquiera de su

2. Cf. sesiones 4 y 6.
3. Cf. *Tipos*, OC 6, § 231-232.

propio proceso. En aras de la consciencia, hemos tenido que salirnos del camino de la vida y observar; dicho con otras palabras, hemos tenido que disociarnos, pero por necesario que pueda ser este proceso dentro de la evolución de la consciencia, no se debe utilizar como se hace hoy día, esto es, como un medio de mantenernos fuera o al margen de la vida. Nuestro esfuerzo actualmente debería ser un esfuerzo doble, a saber: el de ganar consciencia, además de una plena participación en la vida. El ideal común de hoy día es trabajar a toda costa, pero muchas personas se limitan simplemente a trabajar y no viven. No podemos infravalorar el ideal del trabajo, pero podemos comprender que ello no tiene ningún valor cuando nos separa de la vida.

Pregunta de la Srta. Henty: «¿No es posible desarrollar las funciones inferiores sin derrocar hasta ese punto las funciones superiores, de la forma como lo describió usted la última vez?»*.

Dr. Jung: ¿Puede usted subir agua desde el fondo de una cascada sin que ello implique una pérdida de energía? Necesita tener energía para poder activar la función inferior, y si no saca dicha energía de la función superior, ¿de dónde la obtiene entonces? Si deja toda su energía y toda su voluntad en manos de la función superior, lentamente se irá usted al diablo: la dejará seca, exprimiéndole hasta la última gota. Las personas normales son aquellas personas que pueden vivir bajo cualquier circunstancia sin necesidad de protestar, pero existen ciertas personas en quienes diversas condiciones de vida generan una protesta. Tomemos por ejemplo el esfuerzo de vivir una vida redonda; nos sale extraordinariamente caro. Hoy día cultivar la función inferior es vivir, pero pagamos muchísimo por ello, tanto en términos de errores como de energía.

A veces no es una elección nuestra, la función inferior nos sorprende de improviso. Una situación de tales características se presentó durante el tiempo de los comienzos de la difusión del cristianismo unos dos mil años atrás. Los valores espirituales habían quedado a la sazón soterrados y absorbidos en lo inconsciente, y a fin de volver a tomar conciencia de ellos la gente tenía que extremarse en su rechazo de los valores materiales. El oro, las mujeres, el arte, todo ello tenía que ser dejado de lado. Muchos incluso tenían que retirarse al desierto para liberarse del mundo. Finalmente, llegaron al punto de tener que renunciar a la vida misma, y se vieron enfrentados a la arena del circo y a la experiencia de ser quemados vivos. Todo ello les vino como resultado del desarrollo de una actitud psicológica. Eran sacrificados porque socavaban los ideales más sagrados de su tiempo. Amenazaban con trastornar la unidad de la familia romana con sus disputas teológicas. Se negaban a considerar al emperador como a un ser divino. El efecto que tuvieron sobre el punto de vista colectivo fue

* Sesión 8.

similar al que se produce hoy día cuando se dice algo contra el dios de la Europa occidental, a saber, la respetabilidad. Hoy día también vamos en busca de otros valores determinados. Buscamos la vida, no la eficiencia y el rendimiento, y esta búsqueda de nosotros mismos va directamente en contra de los ideales colectivos de nuestro tiempo. Únicamente aquellos que tienen la suficiente energía, o que se han visto cautivados y fascinados a pesar de ellos mismos, pueden atravesar este proceso, pero una vez en él tenemos que derramar nuestra sangre por ello. Es este un proceso que está teniendo lugar en todas partes del mundo en nuestros días.

Sr. Robertson: ¿Qué forzó a la gente a entrar en esta actitud dos mil años atrás?

Dr. Jung: La gente no podía ver otra forma de combatir el extremo al que había conducido el paganismo. La actitud inversa que indujo el cristianismo restó fuerza, energía y vitalidad a la literatura y al arte de aquel período. Según los filólogos, todo lo que tenía algún valor había desaparecido a consecuencia de ello; únicamente permaneció encendida una llama apenas perceptible en Apuleyo. Pero, en realidad, ocurrió sencillamente que la corriente principal del poder creativo abandonó el canal excavado por la Antigüedad y buscó un nuevo lecho. Creció una nueva literatura y un nuevo arte, del que Tertuliano constituye un ejemplo[4]. La libido se desplazó a los valores espirituales y se produjo un cambio enorme en la mentalidad humana en un plazo de trescientos años. Estos movimientos colectivos son siempre difíciles de asimilar para el individuo. Cautivan a la gente desde lo inconsciente sin que sean capaces de saber qué es lo que les ha pasado. En razón de ello, la literatura de aquellos días estaba llena de un sentimentalismo enfermizo; la chispa había huido de la perspectiva consciente y estaba enterrada en lo inconsciente. Estas personas que vivieron en los primeros tiempos de la era cristiana no eran conscientes del movimiento generalizado contemporáneo de ellos. No podían reconocer que eran cristianos, pero trataban de iniciarse en toda clase de misterios, en busca de aquello que ofrecía el cristianismo. No podían aceptarlo debido a su origen en manos de los despreciados y execrados.

La mayoría de los problemas de nuestro tiempo proceden de esta falta de reconocer que formamos parte de una manada que se ha desviado de las corrientes principales. Cuando estamos dentro de una manada perdemos el sentido del peligro, y esto es lo que nos hace incapaces de ver el punto donde nos desviamos de las corrientes profundas de la colectividad.

Srta. Hincks: Cuando hablaba usted de cultivar su función inferior, ¿se refería usted a la función existente en lo inconsciente?

4. [*2012*: Tertuliano (*ca*. 160-220 d. C.) fue uno de los Padres de la Iglesia y el responsable de buena parte de la terminología de la Iglesia primitiva. En 1921 Jung analizó la obra de Tertuliano en *Tipos psicológicos* (OC 6, § 16 s.)].

Dr. Jung: Sí.

Srta. Hincks: Entendí que quería usted decir que había desarrollado su intuición en contraposición a su pensamiento.

Dr. Jung: No, quería decir poner el sentimiento en oposición al pensamiento. Como científico natural, el pensamiento y la sensación eran predominantes en mí, y la intuición y la emoción estaban en lo inconsciente, contaminadas por lo inconsciente colectivo. No podemos ir directamente a la función inferior desde la función superior, esto siempre debe ser mediante la función auxiliar. Viene a ser como si lo inconsciente estuviera en un antagonismo tal con la función superior que no permitiera ningún ataque directo. El proceso de trabajar con la ayuda de las funciones auxiliares se produce más o menos de la siguiente forma: supongamos que tenemos una sensación fuertemente desarrollada, pero que no somos unos fanáticos a su propósito. En ese caso, podemos admitir respecto de toda situación un cierto halo o aureola de posibilidades; es decir, consentimos que intervenga un elemento intuitivo. La sensación como función auxiliar permitiría existir a la intuición. Pero como quiera que la sensación (en el ejemplo dado) es partidaria del intelecto, la intuición se pone de lado de la emoción, que aquí sería la función inferior. En consecuencia, el intelecto no coincidirá con la intuición, en este caso, y votará a favor de su exclusión. El intelecto no integrará sensación e intuición, antes bien las separará. Tal conato destructivo será revisado por la emoción, que respalda la intuición.

Mirándolo por el lado contrario, si somos un tipo intuitivo, no podremos acceder directamente a nuestras sensaciones. Estas están llenas de monstruos, y por tanto tenemos que acceder a ellas por la vía del intelecto o la emoción, dependiendo de cuál de las dos pueda ser la función auxiliar a nivel consciente. Se requiere un razonamiento muy frío para que este hombre se mantenga anclado en la realidad. Resumiendo, pues: el camino a seguir sería de la función superior a la función auxiliar, y de esta última a la función opuesta a la auxiliar. Habitualmente, este primer conflicto generado entre la función auxiliar en lo consciente y su función opuesta en lo inconsciente suele ser la lucha que tiene lugar en la experiencia del análisis personal. A ello se le puede llamar el conflicto preliminar. La batalla decisiva entre las funciones superior e inferior únicamente tiene lugar en la vida. En el ejemplo del tipo sensitivo-intelectual, sugerí que el conflicto preliminar se daría entre la sensación y la intuición, y la batalla final entre el intelecto y la emoción.

Dra. de Angulo: ¿Y por qué la batalla principal no puede tener lugar en el análisis?

Dr. Jung: Ello únicamente puede suceder cuando el analista pierde su objetividad y se implica personalmente con el paciente. A este respecto, se puede decir que el analista siempre corre el peligro de sufrir posibles

intoxicaciones a través de su inconsciente. Supongamos que una mujer viene a mí y me dice que soy su salvador. Mientras que conscientemente puedo saber perfectamente que esta mujer ha realizado una proyección enorme sobre mí, inconscientemente me lo trago y lo acreciento hasta llevarlo a unas proporciones desmesuradas.

Pregunta de la Sra. Keller: (Esta pregunta tal y como fue formulada originalmente se perdió. La cuestión que planteaba la pregunta guardaba relación con el problema de la voluntad).

Dr. Jung: No se puede afirmar que la voluntad del hombre sea como una piedra rodando cuesta abajo. Lo que sí es verdad es que mediante la voluntad podemos liberar un proceso, una fantasía pongamos por caso, el cual proseguirá entonces su propio curso. Existen dos formas de contemplar la voluntad. La de Schopenhauer, por ejemplo, que habla de la voluntad de vivir y de la voluntad de morir, en el sentido de la existencia de un impulso hacia la vida y un impulso hacia la muerte. Personalmente, me gusta reservar el concepto de voluntad para aludir a esa pequeña cantidad de energía de la que podemos disponer al nivel de la consciencia. Ahora bien, si invertimos esta pequeña cantidad en activar el proceso instintivo, este último seguirá entonces su curso con una fuerza mucho mayor que la nuestra.

La libido del hombre contiene los dos impulsos o instintos opuestos: el instinto de vivir y el instinto de morir. En la juventud, el instinto a la vida es más fuerte, y esta es la razón de que las personas jóvenes no se aferren a la vida: de hecho, la tienen. La libido entendida como fenómeno energético contiene los pares de opuestos, de lo contrario no habría movimiento de la libido. Constituye una metáfora utilizar los términos de vida y muerte; cualesquiera otros servirían igualmente, en la medida en que pusieran de manifiesto la oposición. En el caso de los animales y de los pueblos primitivos, los pares de opuestos están más próximos entre sí que en los pueblos llamados civilizados, dado que tanto los animales como los pueblos primitivos se desprenden de la vida con más facilidad que nosotros. Un hombre primitivo puede matarse simplemente por el lujo de atormentar a un enemigo. Dicho con otras palabras: debido a nuestra disociación, los pares de opuestos están mucho más separados en nuestro caso. Ello nos da una mayor energía psíquica, pero lo pagamos al precio de nuestra unilateralidad.

Cuando los pares de opuestos están próximos, el individuo cambia con facilidad. Pasa con rapidez de un estado anímico de expansión a un estado anímico de acabamiento.

Con ello llegamos a la cuestión de los pares de opuestos. ¿Desea la clase que se hable de este problema en la próxima reunión?

(La clase votó afirmativamente).

SESIÓN 10

Dr. Jung: ¿Les gustaría abordar el problema de los pares de opuestos de alguna determinada forma en particular?

Dra. de Angulo: Me gustaría empezar por los pares de opuestos tal como aparecen en la naturaleza, y desarrollarlos hasta llegar a la forma en que aparecen en el hombre.

Dr. Jung: Ello supondría empezar por el tejado, puesto que, en cierto sentido, el concepto de los pares de opuestos constituye una proyección sobre el ámbito de la naturaleza. Por esta razón, es mejor para nosotros comenzar por nuestra experiencia psicológica de los pares de opuestos, pues no estamos seguros en modo alguno de la objetividad del mundo. Así pues, por ejemplo, tenemos la teoría muy difundida del monismo, que constituye una negación del aspecto dualista del mundo, esto es, que insiste en nuestra unicidad y en la unicidad del mundo. Si refrendamos la teoría de los pares de opuestos, podemos sustentar tanto el monismo como el dualismo, los cuales en ese caso se convertirán en un par de opuestos, pero entonces nos encontraremos una vez más en el círculo mágico de nuestra propia personalidad. No podemos salir de nuestra piel hasta que no nos convirtamos en espíritus eternos.

Hay una pregunta por escrito de la señorita Hincks, que nos conduce al aspecto filosófico del problema, desde cuyo ángulo pienso que encontraremos el mejor enfoque.

Pregunta de la señorita Hincks: «Al abordar los opuestos en el análisis ¿los considera usted como fenómenos psicológicos, o como fenómenos biológicos de los cuales es posible sustraer los elementos de la oposición, por contraste con el punto de vista filosófico, en el que se trataría de cualidades opuestas desde el punto de vista lógico y por lo mismo irreconciliables?».

Dr. Jung: La idea de los pares de opuestos es tan vieja como el mundo, y para abordarla como es debido deberíamos retrotraernos a las fuentes

más antiguas de la filosofía china, esto es, al oráculo del *I Ching*[1]. Curiosamente, los pares de opuestos no aparecen como tales en el pensamiento egipcio, pero forman parte esencial tanto de la filosofía china como de la filosofía hindú. En el *I Ching* aparecen bajo la forma de una enantiodromía eternamente recurrente, en virtud de cuya acción un determinado estado mental o anímico conduce inevitablemente a su opuesto. Esta es la idea esencial del taoísmo, y los escritos tanto de Lao-Tsé como de Confucio están impregnados de este principio.

Tenemos el *I Ching*, la fuente de la filosofía china, en la forma dada al mismo por el rey Wên y [su hijo] el duque de Chou, que aprovecharon un período de condena en prisión, según se dice, para redactar una interpretación intuitiva del oráculo del *I Ching*. Algunos de ustedes conocen la técnica del *I Ching*. El libro se compone de una serie de hexagramas que simbolizan la enantiodromía que se pretende plasmar. Se lo podría considerar una psicología de la contradicción: esto es, mientras que el principio *a* va creciendo, su opuesto, el principio *b*, va decreciendo, pero siempre llega un punto en el que imperceptiblemente *b* comienza a crecer hasta llegar a ser el principio dominante. Esta misma concepción está implícita en el símbolo del *tao*, donde los principios en oposición están representados por dos divisiones en espiral, blanca y negra, dentro de un círculo. Se considera que representan los elementos masculino y femenino respectivamente. La parte blanca o principio masculino contiene dentro de sí un punto negro, y la parte negra o principio femenino contiene un punto blanco. En razón de ello, el *yang* o principio masculino, al llegar a su plenitud, genera el *yin* o principio femenino, y viceversa.

El *Tao Te King* también se basa en estos mismos principios de los opuestos, aunque expresados de una forma un tanto diferente. Es posible que Lao-Tsé, el autor del *Tao Te King*, estuviera de alguna forma en contacto con la filosofía de las *Upanishads*, dado que existe una similitud entre ambos. Tal vez entre los libros del rey a quien sirvió como bibliotecario figurasen algunos textos brahmánicos, o tal vez el contacto le llegara a través de algunos viajeros. En Lao-Tsé la idea de los opuestos se expresa de la siguiente forma: lo Alto se fundamenta en lo Bajo, [y] el

1. En la *transcripción* original *Yi King*. Como tal figuraba en la traducción de James Legge (Sacred Books of the East, XVI, Oxford, [2]1899), que era la única versión disponible en inglés en el año 1925. (La biblioteca de Jung tenía en su haber la totalidad, a excepción de cuatro, de los cincuenta volúmenes que componen Sacred Books of the East). Las referencias que aparecen en esta sección están extraídas de *The I Ching or Book of Changes*, la traducción de Richard Wilhelm vertida al inglés por Cary F. Baynes, con un prólogo de Jung (Nueva York/Princeton y Londres, 1950, [3]1967). El prólogo aparece también en OC 11,16 [«Prólogo al *I Ching*» (1950)]. La traducción al inglés corrió anteriormente a cargo de la doctora de Angulo, autora de la transcripción del presente seminario. El interés de Jung por el *I Ching* data de alrededor de 1920 (MDR, 373/342); Jung y Wilhelm se conocieron por primera vez hacia 1923.

Gran Bien y [*sic*, se fundamenta en] el Gran Mal, es decir: nada existe salvo en virtud de un opuesto equilibrador[2]. Es la misma concepción que expresa Nietzsche al decir que cuanto mayor es la extensión que alcanza un árbol, más profundas son sus raíces[3].

La posición filosófica de la India con respecto a los opuestos es más avanzada. En este caso, la enseñanza es: «Libérate de los pares de opuestos, no prestes atención a lo Alto y a lo Bajo»[4]. El hombre perfecto debe estar por encima de sus virtudes, al igual que por encima de sus vicios. Vuelve a ser la misma idea que expresa Nietzsche cuando dice: «Domina tus virtudes, al igual que tus vicios»[5]. Así pues, en las *Upanishads*, en contraste con el pensamiento chino, el énfasis no recae tanto en los opuestos como tales cuanto en el peculiar proceso creativo entre ellos. Se podría decir, por tanto, que el punto de vista general de las *Upanishads* es monista. El *atman* constituye el elemento central entre los opuestos; a los propios opuestos se los da prácticamente por sentados. Lao-Tsé, por el contrario, como vimos, subraya los opuestos, aunque conoce el camino entre los dos, el *tao*, y lo acepta como la esencia de la vida. Con todo, siempre le preocupa el aspecto pedagógico del problema; su intención es que sus alumnos jamás deben olvidar que se hallan en el camino de los opuestos, y él tiene que enseñarles aquellas cosas que los conducirán por dicho camino.

Al alumno brahmánico, por el contrario, no es preciso enseñarle estas cosas: las sabe. Tal vez ello se deriva del hecho, en el caso del brahmán, de que se trata de una cuestión relacionada con la sabiduría que le ha sido transmitida a través de la casta. El conocimiento de los opuestos estaba en posesión de esta casta sacerdotal y no necesitaba ser enseñado. El alumno brahmánico, en resumen, ocupaba un determinado *niveau* filosófico en

2. [*2012*: El *Tao Te King* dice [trad. de la versión inglesa citada]: «Todos bajo los cielos conocen la belleza como belleza, en razón de ello existe la fealdad; / Todos bajo los cielos conocen el bien como el bien, en razón de ello existe la maldad. / El ser y el no ser se generan mutuamente: difícil y fácil se forman uno al otro: largo y corto se configuran mutuamente; / alto y bajo se completan mutuamente; / Nota [musical] y voz se corresponden la una con la otra; / Anverso y reverso siguen el uno al otro» (*Laozi: Daodejing*, trad. de E. Ryden, Oxford UP, Oxford, 2008, 2, p. 7].

3. [*2012*: La referencia alude al *Así habló Zaratustra* de Nietzsche [primera parte, «Los discursos de Zaratustra», cap. 8, «Del árbol de la montaña»], donde dice Zaratustra [trad. de la versión inglesa citada]: «Ahora bien, sucede con los hombres como sucede con este árbol. Cuanto más quiere elevarse hacia las alturas y hacia la luz, más resueltamente sus raíces se esfuerzan por penetrar en dirección hacia la tierra, hacia la oscuridad, hacia las profundidades, hacia el mal» (trad. de R. Hollingdale, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 69). Jung marcó en su ejemplar del libro este pasaje con una línea al margen].

4. [*2012*: Véase el *Bhagavad Gītā*, donde dice Krishna [trad. de la versión inglesa citada]: «Arjuna, los Vedas / pertenecen a las tres *gunas*, y debes liberarte / de las tres *gunas*, / liberarte de los opuestos, morando eternamente en la verdad, / sin adquirir ni almacenar, / tan solo dueño de ti mismo» (trad. de L. Patton, Penguin, Londres, 2008, p. 28].

5. [*2012*: Véase F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, cap. 5, «De los virtuosos» (pp. 117 s. de la versión inglesa citada)].

virtud de su nacimiento y estaba preparado para el siguiente paso, a saber, el elemento existente entre los pares de opuestos, mientras que la gente a la que se dirigía Lao-Tsé no procedía de dicho nivel aristocrático, espiritualmente hablando; eran personas de una inteligencia promedio. La leyenda de que Lao-Tsé reflejó por escrito su sabiduría antes de retirarse en soledad constituye un ejemplo de lo que quiero decir. Se dice que Lao-Tsé dejó su hogar en la ladera de la montaña y se encaminó hacia el oeste. Cuando llegó a la puerta de la Gran Muralla, el guarda le reconoció inmediatamente y no pensaba dejarle atravesar la puerta hasta que no hubiera fijado por escrito su sabiduría[6]. Lao-Tsé procedió entonces a registrarla en el libro que consta de cinco mil palabras, el *Tao Te King*. Esta leyenda vendría a poner de manifiesto que el libro estaba pensado para las personas instruidas en general, y ya no solamente para una clase sacerdotal. Las *Upanishads* atraen a aquellas personas que han transcendido los pares de opuestos. Si nos hemos liberado de la ilusión, la vida merece la pena y no merece la pena casi a partes iguales y en el mismo grado, pero tales personas únicamente podían ser frecuentes en el seno de una clase especialmente dedicada a recibir una formación filosófica.

En aquellos tiempos, lo que los filósofos pensaban era la naturaleza misma. Esto no era demasiado intencional; antes bien, el pensamiento les sobrevenía a las personas de una forma extrañamente directa e inmediata, de manera que daba la impresión de venir dado a la mente, en lugar de ser pensado por ella. Obviamente, se nos ocurren innumerables ejemplos de este tipo de fenómeno si nos ponemos a pensar en los grandes descubrimientos y en las obras de arte. La concepción que propone Mayer de la energía le sobrevino de esta forma, como caída del cielo[7]. Otro tanto sucedió con la *Sonata del diablo* de Tartini[8]. La *Madonna* de Rafael (ahora en Dresde) fue el resultado de una visión repentina, al igual que el *Moisés* de Miguel Ángel[9]. Cuando a un hombre le sobreviene un pensamiento o una visión de esta forma, lo hace con un poder de convicción arrollador. Esta, como digo, es la forma que adopta el pensamiento original. Hoy día

6. [*2012*: Supuestamente, Yin Xi, guarda de la puerta más occidental de la Gran Muralla, conocida como Hank Pass (puerta de la argolla, en el paso del oeste)].

7. Julius Robert von Mayer, físico alemán de la década de 1840. Cf. «Sobre la psicología de lo inconsciente» (1917), OC 7,1.

8. Giuseppe Tartini, violinista y compositor italiano del siglo XVIII. Para el sueño que le inspiró la obra musical [*El trino del diablo*], véase *Encyclopaedia Britannica*, 11.ª ed., *s. v.* Tartini.

9. La *Madonna Sixtina*, en la Gemäldegalerie de Dresde; el *Moisés* en San Pietro in Vincoli, de Roma. Según John Shearman, historiador del arte especializado en el Renacimiento italiano, la bibliografía temprana no ofrece ninguna evidencia de que estas obras fueran inspiradas por visiones. Shearman sugiere que la afirmación de Jung podría ser una «objetivación [*reification*] de algunas alusiones vagas incluidas en monografías del siglo XIX. [...] Lo verdaderamente curioso es que toda obra de arte *representa* de hecho una visión».

hemos perdido en gran medida este sentido de la inmanencia del pensamiento, como se podría decir, y en lugar de ello tenemos la ilusión de dar forma a nuestros pensamientos por nosotros mismos. No estamos convencidos de que nuestros pensamientos sean criaturas originales que deambulen por nuestros cerebros, e inventamos la idea de que los mismos serían impotentes sin la intervención de nuestro magnánimo acto creativo; nos inventamos esto con objeto de no vernos demasiado influenciados por nuestros pensamientos. Nuestra relación con nuestros pensamientos viene a ser un poco como la relación de Chanteclair* con el sol: convencido de que el sol no podía salir si él no cantaba, en cierta ocasión le persuadieron de que hiciera el experimento, pero justamente cuando el sol empezaba a asomarse, tan grande era su desconfianza en los poderes del astro que Chanteclair procedió a cantar, asegurándose con ello de que el mundo no se quedaría sin ver el sol aquel día.

Por supuesto, nos resulta muy útil tener la idea de que nuestros pensamientos constituyen expresiones libres de nuestro pensamiento intencional, o de lo contrario jamás nos veríamos libres del radio de influencia de la naturaleza. Al fin y al cabo, realmente podemos pensar, aunque no sea con absoluta independencia respecto de la naturaleza; pero es deber del psicólogo hacer la doble afirmación, y sin dejar de admitir la capacidad de pensar existente en el hombre, insistir igualmente en el hecho de que está atrapado en su propia piel, y por consiguiente su pensamiento siempre se verá influenciado por la naturaleza de una forma que él no puede controlar enteramente.

Como dije, este pensamiento original nos convence de inmediato. Cuando tenemos un pensamiento de tales características estamos seguros de que es verdadero: nos sobreviene a la manera de una revelación. Ello aparece ejemplificado magníficamente en la proyección: sabemos sin más que es verdad, y tendemos a sentirnos ofendidos ante la menor sugerencia de que podemos estar en un error. Esto es especialmente cierto en el caso de las mujeres, en las que la proyección puede que no sea ni tan siquiera consciente. Lo inconsciente tiene la capacidad de influir en nuestro pensamiento de maneras increíbles. En relación con esto, recuerdo que una vez estaba leyendo un pasaje de uno de los libros de Lamprecht[10] hablando de

* De la fábula medieval *Chanticleer y el zorro*, basada en *El zorro y el cuervo* de Esopo, y recogida en el *Roman de Renart* de los siglos XII-XIII, cuyo material fue retomado posteriormente por Chaucer en sus *Cuentos de Canterbury*, y a principios del siglo XIX por los hermanos Grimm. Contemporáneamente, Jung y los asistentes al seminario disponían igualmente de la referencia a la comedia *Chantecler* de Edmond Rostand. [*N. del T.*]

10. Karl Lamprecht, historiador alemán. Cf. *Dream Analysis*, p. 192. [*2012*: Sobre la relación de la concepción junguiana de las dominantes con la obra de Lamprecht, véase S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*, Cambridge UP, Cambridge, pp. 282-283, y 305].

que es absolutamente evidente que el hombre ha pasado por un período histórico de incesto. Acepté esto mientras lo leía, pero después me dije: «¿Y por qué es tan evidente que el hombre ha pasado por un período de incesto?», y cuanto más pensaba en ello, menos evidente me parecía. Al formular este supuesto Lamprecht estaba indudablemente guiado por la aceptación inconsciente del mito de Adán y Eva. De modo que existe una cierta modalidad de pensamiento que nos cautiva constantemente, y estas ideas inconscientes actúan a la manera de los titiriteros que mueven las marionetas.

Dado que el pensamiento natural traía pareja consigo la convicción respecto de que se trataba de un hecho natural, cuando pensaban acerca de la naturaleza a los primeros filósofos les sobrevenían algunas de estas revelaciones repentinas, como diríamos ahora, y daban por sentado que la propia naturaleza les había hablado y que estaban en posesión de una verdad de la naturaleza, indiscutiblemente cierta. Jamás se les ocurría que podría ser una proyección y carecer de fundamento en el terreno de los hechos. Así ocurrió con el principio de los opuestos: los primeros filósofos sostenían que dicho principio le había sido dado al hombre por la naturaleza. La leyenda dice del *I Ching* que del Río Amarillo salió un caballo llevando en su lomo los trigramas a partir de los cuales cobraron forma los símbolos. Los sabios los copiaron y a ello se lo conoció como el Mapa del Río[11].

Nosotros no pensamos de esta forma, y por ello ya no confundimos nuestros pensamientos con la naturaleza; la manera misma como funcionan en nosotros los procesos de pensamiento nos mantiene al margen de la idea de que la naturaleza nos ha hablado mientras pensábamos. Pero estas personas dejaban que sus mentes obraran sin control, y en la medida en que el cerebro es igualmente un fenómeno de la naturaleza, constituye un producto verdadero de la naturaleza y por consiguiente contiene el resultado de la acción de las fuerzas de la naturaleza. Un hombre muy sabio podía reconstruir el mundo entero a partir de una sola manzana. Nos podía decir cuáles habían sido las condiciones climáticas que la habían hecho posible, el árbol del que colgó, los animales que comieron de ella; en resumen, todo acerca de la manzana, pues todo está relacionado con todo. ¿Por qué entonces no cabe suponer que el cerebro pueda producir un fruto perfectamente natural, el cual reproduciría la totalidad de la naturaleza? Obviamente, no existe ninguna ley que pueda demostrar que esto es así, pero no podemos dar por supuesto que los productos de nuestro cerebro no se derivan de la naturaleza; por consiguiente, no veo ninguna razón por la que no podamos encontrar cosas asombrosamente ciertas en el pensamiento de los antiguos sabios, tales como las que aparecen repre-

11. Habitualmente conocido como el Mapa del Río Amarillo. Cf. *I Ching*, 3.ª ed., pp. 309, 320 [versión inglesa citada].

sentadas en el *I Ching*. Se dice que Confucio lamentó no haber dedicado toda su vida al estudio del «libro de las mutaciones», y que afirmó que únicamente le falló una sola vez a la hora de guiar sus actos.

Desde los tiempos más remotos, así pues, los pares de opuestos han venido siendo el tema recurrente objeto del pensamiento de los hombres. El siguiente filósofo importante que tenemos que considerar en relación con ello es Heráclito. Es un pensador singularmente chino en su filosofía y es el único occidental de todos los tiempos que comprendió verdaderamente el Oriente. Si el mundo occidental hubiese seguido su ejemplo, seríamos todos chinos en nuestra visión de las cosas, en lugar de cristianos. Podemos pensar en Heráclito como la figura de transición entre Oriente y Occidente. Después de él, la siguiente persona en la historia que se preocuparía profunda y seriamente por el problema de los pares de opuestos es Abelardo, si bien suprimió toda relación con la naturaleza e intelectualizó totalmente el problema[12].

La resurrección más reciente del problema se ha producido a través del psicoanálisis. Freud tiene mucho que decir acerca de los pares de opuestos tal como aparecen en la psicología patológica. En el caso del sadismo, el masoquismo está siempre presente en lo inconsciente, y viceversa[13]. Un hombre que por un lado es un avaro, por otro es un despilfarrador. Todos sabemos la crueldad de que son capaces las personas excesivamente bondadosas, y que las personas respetables con harta frecuencia suelen verse bendecidas con la experiencia de tener unos demonios por hijos[14]. En palabras tanto de Freud como de Adler, existe un despliegue continuo de este principio de un polo superior y un polo inferior.

También yo abordé el problema desde el lado patológico, primero en la psicología de la sexualidad, y después con respecto al carácter como un todo. Lo formulé como un principio heurístico para buscar siempre el opuesto de toda tendencia dada, y una y otra vez el principio funcionó. Descubrí que el fanatismo extremo se basa en una duda encubierta. Torquemada, el padre de la Inquisición, fue como lo conocemos debido a la inseguridad de su fe; esto es, estaba inconscientemente tan lleno de dudas como conscientemente lo estaba de fe. Así pues, por norma general cualquier postura excesivamente enérgica genera su opuesto. Rastreé los orígenes de este fenómeno hasta llegar a la escisión fundamental de la libido, escisión en virtud de la cual jamás podemos desear algo vehementemente sin destruirlo al mismo tiempo. Un ejemplo muy gráfico de

12. [*2012*: Pedro Abelardo, pensador escolástico medieval. En 1921 Jung analizó su obra con detenimiento en *Tipos psicológicos* (OC 6), a propósito de la controversia entre el nominalismo y el realismo (§ 68 s.)].

13. [*2012*: Véase Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, SE, VII].

14. En la *transcripción* original figura «hells of sons» [infiernos de hijos]. ¿Una confusión?

esto tuvo lugar con una de mis pacientes. Se trataba de una mujer joven que estaba comprometida con un hombre con el que no podía casarse en razón de una serie de dificultades económicas. Finalmente, el hombre se fue a Japón y permaneció allí tres años. Ella le escribió las cartas de amor más bellas durante todo este tiempo y apenas podía vivir de día en día, tan grande era su añoranza de él. Entonces él envió a buscarla y se casaron. Casi inmediatamente, ella se volvió completamente loca y tuvo que ser enviada de vuelta a su familia de origen.

Así pues, cuando decimos «sí», decimos al mismo tiempo «no». Este principio puede parecer duro de aceptar, pero de hecho debe darse esta disociación de la libido o, de lo contrario, nada se movería y permaneceríamos inertes[15]. La vida jamás nos parece tan hermosa como cuando nos vemos rodeados de muerte. En cierta ocasión tuve una paciente muy rica que, cuando vino a verme, me dijo: «No sé qué piensa hacer conmigo, pero espero que pueda aportarme algo que no sea gris». Y esto es exactamente lo que sería la vida de no existir los opuestos; en razón de ello, los pares de opuestos no deben entenderse como errores, cuanto como el origen de la vida. Pues lo mismo se aplica a la naturaleza. De no haber ninguna diferencia entre arriba y abajo, no podría caer agua alguna. La física moderna expresa el estado de cosas que se seguiría en el caso de que los opuestos desaparecieran de la naturaleza, mediante el concepto de *entropía*: a saber, la muerte vendría a ser una especie de tibieza uniforme. En el caso de ver realizados todos nuestros deseos, tendríamos lo que se podría llamar una entropía psicológica. Descubrí, pues, que lo que había pensado que era un fenómeno patológico es de hecho una norma o ley de la naturaleza. Formamos parte del proceso energético general, y la psicología contemplada y analizada teniendo presente este hecho es lo que traté de exponer en *Tipos*.

Cuando estaba empezando a escribir *Tipos*, recibí una carta de un editor francés que quería que contribuyera con un libro en una serie que estaba preparando acerca de los opuestos. Me envió una larga lista de opuestos que considerar: acción e inacción, espiritualidad y materialismo, etc., pero evité todos estos opuestos derivados o subordinados, y me centré en rastrear sus orígenes hasta llegar a algo fundamental. Empecé por la idea primitiva del fluir de la energía hacia fuera y hacia dentro, y a partir de esto elaboré la teoría de los tipos introvertido y extrovertido[16].

Como recordarán de una sesión anterior, había llegado a esta concepción de la disociación de la libido por el tiempo en el que estaba tra-

15. Esta afirmación y la inmediatamente anterior aparecen citadas en J. Corrie, *ABC of Jung's Psychology*, Londres, 1927, p. 58.

16. «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos» (OC 6, § 858-882), originalmente una ponencia en alemán, revisada en una versión francesa, ambas con fecha de 1913.

bajando en *Transformaciones y símbolos de la libido*, pero la expresión «disociación de la libido» podía prestarse a confusión. La libido no está disociada en sí misma; se trata de un caso de movimiento equilibrador entre opuestos, y podemos decir que la libido es una sola o que la libido son dos, según nos concentremos ora en el flujo, ora en los polos opuestos entre los cuales tiene lugar el flujo. La oposición es una condición necesaria del flujo libidinal[17], y por tanto podemos decir que en virtud de ese hecho nos vemos abocados a adoptar una concepción dualista del mundo; pero también podemos decir que el «flujo» —esto es, la energía— es uno solo, lo que supondría un monismo. De no haber un alto y un bajo, el agua no fluye; si existe un alto y un bajo, pero no hay agua, no sucede nada; en razón de ello, existe al mismo tiempo la dualidad y la unicidad en el mundo, y el dilema respecto de qué punto de vista decidamos asumir es una cuestión de temperamento. Si somos dualistas como Lao-Tsé, y nos preocupan principalmente los opuestos, lo único que acertaremos a decir respecto de lo que está entremedias podría expresarse con sus palabras: «El *tao* está tan callado». Pero si, por el contrario, somos monistas como los brahmanes, podemos escribir volúmenes enteros acerca del *atman*, aquello que está entre los contrarios.

Así pues, el monismo y el dualismo son problemas psicológicos sin una validez intrínseca. Lo que nos preocupa más de cerca es la existencia de los pares de opuestos. Para nosotros, en cierto sentido, constituye un descubrimiento reciente el que todas las cosas estén en oposición; seguimos siendo reacios a aceptar lo malo que hay en nuestro bueno, y el hecho de que nuestros ideales se basan en cosas que están muy lejos del ideal. Tenemos que aprender con esfuerzo las negaciones de nuestras actitudes y entender el hecho de que la vida es un proceso que tiene lugar entre dos polos, y únicamente puede estar completa cuando está circundada por la muerte. Estamos realmente en la posición de los alumnos de Lao-Tsé y necesitamos decir del *tao* que «está tan callado», pues no nos habla en voz alta. Pero cuando nos volvemos conscientes de los opuestos, nos vemos impulsados a buscar la forma de resolverlos, pues no podemos vivir en un mundo que es y no es, debemos avanzar en dirección a una creación que nos permita acceder a un tercer punto, superior a los pares de opuestos. Podríamos, posiblemente, adoptar el *tao* y el *atman* como nuestras soluciones, pero únicamente sobre la base del supuesto de que estos términos significaban para sus creadores originales lo mismo que nuestras ideas filosóficas significan para nosotros. Pero esto no es así; el *tao* y el *atman* crecieron: el *atman* lo hizo partiendo del loto, mientras que el *tao* son las aguas tranquilas. Es decir, fueron revelaciones, mientras que para

17. La afirmación anterior y esta otra, hasta aquí, aparecen citadas en J. Corrie, *ABC of Jung's Psychology*, p. 58.

nosotros son conceptos y nos dejan fríos. No podemos asimilarlos como lo hicieron los hombres de aquellos días. Ciertamente, los teósofos lo intentan, con el resultado sin embargo de irse por las ramas como tantos otros parlanchines, y desvinculados de todo contacto con la realidad.

Estas revelaciones les sucedieron a aquellas personas, crecieron partiendo de ellas, al igual que la manzana crece del árbol. Aplicado a nosotros, nos brindan una gran satisfacción al intelecto, pero en lo referente a unificar los pares de opuestos no nos aportan nada. Supongamos que un paciente viene a mí con un conflicto enorme y yo le digo: «Lea el *Tao Te King*» o «Encomiende sus penas a Cristo» [cf. Salmos 55,23]. Es ciertamente un consejo espléndido, pero ¿qué significado puede tener para el paciente a la hora de ayudarle en su conflicto? Ninguno. Ciertamente, aquello que Cristo representa funciona para los católicos y en parte para los protestantes, pero no funciona igual para todo el mundo; y casi todos mis pacientes son personas para quienes los símbolos tradicionales no funcionan. Así pues, tenemos que decantarnos por una vía en la que el carácter creativo esté presente, en la que exista un proceso de crecimiento que tenga la cualidad de una revelación. El análisis personal debe liberar una experiencia que nos cautive o que caiga sobre nosotros como venida desde arriba, una experiencia que tenga substancia y cuerpo, tales como aquellas cosas que les sucedieron a los antiguos. Si tuviera que simbolizar dicha vivencia, elegiría la Anunciación.

Swedenborg tuvo una experiencia cargada de este carácter inmediato y desafiante. Estaba en Londres en una posada y después de haber tomado una opípara cena vio de repente, más entrada la noche, todo el suelo cubierto de serpientes y sapos. Se asustó enormemente, y todavía más cuando apareció ante él un hombre vestido con una túnica roja. Se imaginarán ustedes indudablemente que esta aparición le dirigió palabras transcendentes, pero lo que le dijo fue: «¡No comas tanto!». De esta guisa el pensamiento de Swedenborg adoptó una forma corporal, y debido al hecho de ser tan objetivo, tuvo un efecto enorme sobre él. Se vio sacudido en lo más hondo[18].

Me viene a la mente otro caso similar, el de un hombre que bebía. Una noche, volvió a su casa después de una jarana antológica, borracho como una cuba. Escuchó escaleras arriba el ruido de gente celebrando una gran fiesta, y le encantó. A las cinco de la madrugada se dirigió a la ventana para ver qué era ese gran ruido. Vivía en un callejón con algunos

18. Cf. el prólogo de Jung al libro de Suzuki *Introduction to Zen Buddhism* [«Prólogo al libro de Daisetz Teitaro Suzuki *La gran liberación*»] (1939/1958, OC 11,13), § 882, donde se cuenta esta misma anécdota de forma diferente. [*2012*: Jung comentó este episodio en una charla sobre Swedenborg dada en el Club Psicológico de Zúrich en el año 1954 (notas de Aniela Jaffé, Colección Jaffé, Instituto Federal Suizo de Tecnología)].

sicomoros que daban a su ventana. Vio entonces que estaban montando una feria de ganado, pero con todos los cerdos puestos en los árboles. Lanzó un gran grito para llamarles la atención y entonces la policía se lo llevó al manicomio. Cuando cayó en la cuenta de lo que le había pasado, dejó definitivamente de beber.

En ambos casos, la naturaleza generó un terror enorme, y aunque los ejemplos son grotescos, sin embargo ilustran el punto que trataba de señalar en el sentido de que la representación que libera debe tener un carácter añejo, y entonces será convincente. Debe ser orgánicamente cierta, es decir, asentada en nuestro propio ser y procedente de nuestro propio ser. Sabemos que no existe ningún método por el cual podamos forzar estos hechos, pero el mundo está lleno de métodos para generar estados de la mente que faciliten el contacto con la verdad inmediata. De entre estos métodos, el yoga es el ejemplo más conspicuo. Existen varios tipos diferentes de yoga: aquellos que tienen que ver con la respiración, los ejercicios, el ayuno, etc., y aquellos otros tales como el yoga Kundalini[19], que viene a ser una suerte de entrenamiento sexual de carácter un tanto obsceno. Se toma la sexualidad dado que es una condición instintiva y por tanto propensa a inducir estados en los que pueden tener lugar estas experiencias inmediatas. Todos estos métodos yóguicos, y prácticas similares, generarán el estado deseado, pero únicamente si Dios así lo quiere, por decirlo de algún modo; es decir, existe otro factor implicado, el cual es necesario, pero cuya naturaleza desconocemos. Todas las modalidades de prácticas primitivas se deben entender como un esfuerzo por parte del hombre de volverse receptivo a una revelación de la naturaleza.

19. Esta es la referencia más temprana al yoga Kundalini que aparece en la obra documentada de Jung. En el otoño de 1932, Jung y el indólogo alemán Jakob Wilhelm Hauer dieron un seminario, la mayor parte del mismo en inglés, acerca de este tema. [*2012*: Véase C. G. Jung, *La psicología del yoga Kundalini. Notas del seminario impartido en 1932*, ed. de S. Shamdasani, Trotta, Madrid, 2015].

SESIÓN 11

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Dr. Jung: Quedaron algunas preguntas pendientes de nuestro encuentro anterior, y dado que he olvidado traerlas conmigo en esta ocasión, les pediré que procedan a formularlas verbalmente ahora. Señorita Keller, usted tenía alguna pregunta, me parece.

Srta. Keller: Me gustaría saber algo más acerca de la imagen ancestral y de la forma como afecta a la vida del individuo.

Dr. Jung: Me temo que no tengo la suficiente experiencia como para poder dilucidar semejante cuestión. Mis ideas sobre el tema son, al fin y al cabo, bastante tentativas, pero puedo darles un ejemplo de cómo me parece que funciona. Imaginemos a un hombre que ha venido teniendo un desarrollo normal durante unos cuarenta años más o menos; entonces entra en una situación que despierta un complejo ancestral. El complejo se verá activado debido a que se trata de una situación en la que el individuo se adapta de la mejor forma con la ayuda de esta actitud ancestral. Supongamos que este hombre normal imaginario del que estamos hablando accede a una posición de gran responsabilidad en la que tiene mucho poder. Él mismo no estaba en absoluto hecho para ser un líder, pero entre sus unidades hereditarias se encuentra la figura de un líder de tales características, o la posibilidad de ello. Dicha unidad toma entonces posesión de él y en lo sucesivo la persona en cuestión muestra un carácter diferente. Dios sabe qué ha sido de él, viene a ser en verdad como si hubiera perdido su propia identidad y la unidad ancestral hubiera asumido el control y lo hubiese devorado. Sus amigos no pueden entender qué le ha sucedido, pero ahí lo tienen, una persona diferente de la que era antes. Puede incluso que no se haya desarrollado ningún conflicto dentro de él, aunque frecuentemente suele darse el caso; puede ser que la

imagen posea tanta vitalidad que el yo retroceda ante ella y se someta a su dominio.

Srta. Keller: Pero si la imagen es requerida con objeto de que la persona pueda desempeñar dicha posición, ¿cómo puede llegar a aceptarse a sí mismo y, al mismo tiempo, doblegar la imagen en caso de conflicto?

Dr. Jung: Bueno, por lo general lo único que se puede hacer es, mediante el oportuno tratamiento analítico, tratar de reconciliar estas imágenes con el yo. Si la persona es débil, entonces la imagen tomará posesión. Se puede ver cómo sucede esto una y otra vez en el caso de las jóvenes, cuando se casan. Puede que hayan sido unas muchachas perfectamente normales hasta ese momento, y en lo sucesivo cobra forma un papel que se sienten llamadas a desempeñar, la joven ya no es ella misma. El resultado habitual suele ser una neurosis. Recuerdo el caso de una madre con cuatro hijos que se quejaba de que jamás había tenido ninguna experiencia importante en la vida. «¿Y qué me dice de sus cuatro hijos?», le pregunté. «Ah, bueno», me contestó, «eso fue simplemente algo que me sobrevino por casualidad». Se podría casi decir que era su abuela y no ella misma la que había tenido aquellos niños, y de hecho los rechazaba.

¿No hay más preguntas? ¿Doctora Mann?

Dra. Mann: Entregué una pregunta que supongo que probablemente se verá contestada en el transcurso de las próximas sesiones. Quería saber si podría usted delinear, en el caso de un tipo irracional, la evolución de la función superior a la función inferior, al igual que hizo usted en el caso del tipo racional, sirviéndose de su propia experiencia.

Dr. Jung: Tomemos, pues, un tipo intuitivo cuya función auxiliar sea el pensamiento, y supongamos que ha llegado al nivel máximo de intuición y que ha fracasado. Como ustedes saben, el intuitivo siempre está corriendo en busca de nuevas posibilidades. Finalmente, vamos a suponer, acaba en un agujero y no puede salir. No existe nada a lo que le tenga más pavor que a esto precisamente; abomina de los lazos permanentes y de las prisiones, pero ahí lo tenemos, metido en un agujero finalmente, y no ve la forma de que su intuición pueda sacarle de él. Pasa un río cerca, y también trenes del ferrocarril, pero él se queda exactamente donde está: estancado. Ahora bien, entonces tal vez empieza a *pensar* qué podría hacer. Cuando pone en marcha su función intelectual es probable que ello entre en conflicto con sus sentimientos, pues con la ayuda de su pensamiento buscará formas sinuosas o taimadas de salir de su dificultad —una mentira aquí, una pequeña trampa allá— que no serán aceptadas por sus emociones. Deberá entonces elegir entre sus emociones o su intelecto, y en el proceso de tomar esta decisión advierte la brecha que media entre los dos. Saldrá de este conflicto mediante el descubrimiento de un nuevo ámbito, a saber, el reino de la sensación, y entonces por primera vez la realidad adoptará un sentido nuevo para él. Para un tipo intuitivo que no ha

cultivado sus sensaciones el mundo propio del tipo sensitivo le parece muy similar a un paisaje lunar, es decir, vacío y muerto. Piensa que el tipo sensitivo se pasa la vida tratando con cadáveres, pero una vez que se ha hecho cargo de esta función inferior en él mismo, empieza a disfrutar del objeto tal y como es y por sí solo, en lugar de verlo a través de una atmósfera teñida de sus propias proyecciones.

Las personas con un desarrollo hipertrofiado de la intuición —lo que las conduce a desdeñar la realidad objetiva, y con ello finalmente a desembocar en un conflicto de las características que he descrito más arriba— suelen tener habitualmente unos sueños característicos. En cierta ocasión tuve como paciente a una joven que tenía unas capacidades intuitivas de lo más extraordinarias y que había llevado las cosas a tal extremo que incluso su propio cuerpo le parecía irreal. Una vez le pregunté medio en broma si nunca había advertido que tenía un cuerpo, y me respondió absolutamente en serio que no: ¡se bañaba tapada con una sábana! Cuando vino a verme, había dejado incluso de escuchar sus pasos cuando caminaba; iba flotando sin más, a través del mundo. Su primer sueño fue que estaba sentada en lo alto de un globo aerostático, ni siquiera subida en la barquilla del globo, Dios nos libre, sino arriba del globo, que estaba a gran altura suspendido en el aire, y desde allí la joven se inclinaba para mirar a lo lejos hacia abajo, donde estaba yo. Yo tenía una pistola y estaba disparándole al globo, que finalmente logré derribar. Antes de que viniera a verme, había estado viviendo en una casa donde se había quedado gratamente impresionada por las jóvenes encantadoras que había en ella. Se trataba de un prostíbulo y ella había ignorado totalmente este hecho. Este *shock* la llevó a analizarse.

No puedo hacer que un caso semejante descienda de vuelta al sentido de la realidad directamente a través de la sensación, pues para el tipo intuitivo los hechos no son más que aire; así pues, dado que el pensamiento es su función auxiliar, comienzo a razonar con ella de una forma muy sencilla hasta que llegue a estar dispuesta de buen grado a despojar el hecho objetivo de la atmósfera que ha proyectado sobre él. Supongamos que le digo: «Ahí hay un mono verde». Inmediatamente ella dirá: «No, es rojo». Entonces yo digo: «Hay mil personas que coinciden en que este mono es verde, y si usted lo ve rojo, eso se debe únicamente a su imaginación». El siguiente paso consiste en llevarla al punto en que sus sentimientos y sus pensamientos entren en conflicto. El tipo intuitivo hace con sus sentimientos absolutamente lo mismo que hace con sus pensamientos: es decir, si tiene una intuición negativa acerca de alguna persona, entonces la persona en cuestión le parece enteramente malvada, y lo que la persona pueda ser verdaderamente no cuenta para nada. Pero poco a poco esta paciente comienza a preguntarse cómo es el objeto al fin y al cabo, y a sentir el deseo de vivenciar el objeto directamente.

Entonces es capaz de dar a las sensaciones objetivas su debido valor, y deja de mirar el objeto asomada desde una esquina; en una palabra, está en condiciones de *sacrificar* su deseo arrollador de dominar mediante la intuición.

Aplicado a un tipo sensitivo, lo que acabo de decir acerca del funcionamiento de la mente del tipo intuitivo le parecerá a aquel indudablemente un absoluto sinsentido: tan diferente es la forma que los dos tipos tienen de ver la realidad. Tuve una vez una paciente que al cabo de unos seis meses de analizarse conmigo cayó en la cuenta con una especie de *shock* de que yo no tenía unos grandes ojos azules. Otra paciente, después de llevar familiarizada todavía más tiempo con mi estudio, que está pintado de color verde, me preguntó por qué lo había cambiado y había quitado los paneles de madera de roble que llevaban allí todo el tiempo que ella estaba viniendo a verme. Únicamente con las mayores dificultades pude persuadirle de que había sido ella la que había revestido la habitación de roble.

La misma falsificación de la realidad es característica de todas las funciones superiores cuando son llevadas al límite de su desarrollo. Cuanto más puras se vuelven, más tratan de forzar la realidad para hacerla encajar en un esquema prefijado. El mundo incluye un total de cuatro funciones*, tal vez más, y no es posible entrar en contacto con él si hacemos caso omiso de alguna o más de dichas funciones.

Pregunta de la Srta. Corrie: «¿Podría explicar, por favor, la relación entre la ambivalencia y los pares de opuestos?».

Dr. Jung: Si tomamos los pares de opuestos, estamos dando prácticamente por supuesto la existencia de dos partes en guerra la una con la otra; esta sería una concepción dualista. La ambivalencia es una concepción monista: en este caso los opuestos no aparecen como elementos separados, sino como aspectos contrastantes de una sola y misma cosa. Tomemos, por ejemplo, el caso de un hombre que tiene un lado bueno y un lado malo: un hombre de tales características es ambivalente. Decimos de él que es débil, que está dividido entre Dios y el diablo; todo lo bueno está en Dios, y todo lo malo en el diablo; y él es un átomo oscilando entre uno y otro, y nunca podemos saber lo que va a hacer; su carácter jamás se ha asentado, sino que permanece ambivalente. Por otro lado, podemos tener el caso de un hijo que oscila entre ponerse de lado de uno u otro de dos progenitores contradictorios u opuestos; sin entrar en detalles respecto de su carácter, el joven se presenta como una víctima de estos opuestos, y así puede permanecer indefinidamente. Habría que inventar el término «imagen»** para abordar esta situación. Dicha persona no puede hacer ningún progreso hasta que no se dé cuenta de que únicamente ha expuesto la mi-

* Véase el diagrama al final de esta sesión.
** *Image* en el original inglés, *imago* en latín.

tad del problema cuando se cree una víctima oscilando entre los pares de opuestos: el padre y la madre. Debe saber que lleva las imágenes de ambos progenitores dentro de él, y que dentro de su propia mente se está desarrollando igualmente un conflicto semejante; dicho con otras palabras, que el joven es ambivalente. Hasta que no llegue a comprender esto, puede que ceda a utilizar a los padres reales o a sus imágenes como armas con las que protegerse contra la posibilidad de afrontar la vida. Si admite que las partes en conflicto son en realidad partes de él mismo, asumirá la responsabilidad del problema que las mismas representan. De igual forma, no puedo ver ningún sentido en que culpemos a la guerra de cosas que nos han sucedido. Cada uno de nosotros llevaba dentro de sí mismo los elementos que desataron la guerra.

La relación entre la ambivalencia y los pares de opuestos es, pues, una cuestión o un punto de vista subjetivo.

Sr. Robertson: Si la libido se concibe siempre como dividida, ¿dónde está el elemento que brinda el impulso en una dirección o en otra?

Dr. Jung: La cuestión de un impulso no tiene cabida en este caso porque la libido, la energía, está por hipótesis en movimiento. La expresión «ambitendencia» es una forma de aludir a la naturaleza contradictoria de la energía. No existe ningún potencial sin opuestos, y por consiguiente somos ambitendentes. La substancia de la energía, por así decir, es una disipación de la energía, es decir, uno jamás observa la energía salvo como un movimiento en una dirección. Un proceso mecánico es teóricamente reversible, pero en la naturaleza la energía siempre se mueve en una sola dirección, a saber, de un nivel superior a un nivel inferior. En razón de ello, en el caso de la libido el proceso tiene también una dirección, y se puede decir de cualquier función que posee una naturaleza intencional [*purposive*]. Evidentemente, el conocido prejuicio que ha existido en la biología contra este punto de vista tiene que ver con la confusión entre la teleología y el propósito. La teleología dice que existe una finalidad hacia la cual tiende todo, pero dicha finalidad no podría existir sin presuponer una mente que nos conduce a un objetivo definido, lo que constituye un punto de vista insostenible para nosotros. Sin embargo, los procesos pueden manifestar un carácter intencionado sin implicar por ello un objetivo preconcebido, y en este sentido todos los procesos biológicos tienen un propósito. La esencia del sistema nervioso es intencional dado que actúa a la manera de una oficina central de telégrafos para coordinar todas las partes del cuerpo. Todos los reflejos nerviosos correspondientes confluyen en el cerebro. Volviendo a la cuestión original respecto de la ambitendencia, la energía no está dividida en sí misma, son los pares de opuestos; y también es indivisa; dicho con otras palabras, presenta una paradoja.

Sr. Robertson: No me queda claro cómo distingue usted entre teleológico e intencional.

Dr. Jung: Puede haber un carácter intencional aplicado a una acción sin necesidad de anticipar un objetivo. Esta idea aparece plenamente desarrollada en Bergson, como saben. Puedo perfectamente ir en una dirección sin tener en mente el objetivo final. Puedo ir en dirección a un polo sin tener la idea de ir hacia él. Lo utilizo a modo de orientación, pero no como un objetivo. Hablamos de la ceguera del instinto, pero sin embargo el instinto tiene un propósito. Funciona adecuadamente solo bajo determinadas condiciones, y tan pronto como deja de estar en consonancia con dichas condiciones, amenaza con la destrucción de las especies. El antiguo instinto de guerra del hombre primitivo aplicado a las naciones modernas, con su invención de los gases venenosos, etc., se vuelve suicida.

Pregunta escrita del Sr. Robertson: «Ha presentado usted las dos visiones que sostienen los tipos psicológicos: el introvertido mira la parte más alta y la parte más baja de la cascada, mientras que el extrovertido mira el agua existente entre uno y otro extremo.

Pero, ¿no está usted mismo mirando 'la parte superior y la parte inferior' al formular la idea anterior? De este modo, ha ilustrado usted su propia tendencia (introversiva) a ver el fenómeno de la enantiodromía. ¿O reclamaría usted cierta validez *objetiva* para este concepto en particular?».

Dr. Jung: Ciertamente, ver la parte superior y la parte inferior es una actitud introvertida, pero ese es justamente el lugar que ocupa el introvertido. Guarda una distancia entre él mismo y el objeto, y por ello es sensible a las tipologías; puede separar y discriminar. No quiere tener demasiados hechos e ideas rondando de acá para allá. El extrovertido siempre está requiriendo hechos y más hechos. Habitualmente tiene una única gran idea, una idea gruesa podríamos decir, que representará la unidad existente que subyace a todos estos hechos, pero el introvertido querrá dividir esa misma idea gruesa.

Por lo que se refiere a la cuestión de la validez objetiva se puede decir que, dado que tantas personas ven este fenómeno de la enantiodromía, debe haber algo de cierto en ello, y dado que son tantas las personas que ven un desarrollo continuo, debe haber también algo de verdad en ello, pero hablando estrictamente no se puede afirmar la existencia de una validez objetiva, solo de una validez subjetiva. Por supuesto, esto no resulta muy satisfactorio que digamos, y el introvertido siempre tiene la tendencia a decir para sus adentros que su punto de vista es el único correcto, tomado subjetivamente.

Dra. de Angulo: No acabo de ver la conexión lógica entre la introversión y la capacidad de percibir el fenómeno de la enantiodromía. Debe de haber millones de extrovertidos que también lo ven.

Dr. Jung: No existe ninguna conexión lógica, pero he observado que constituye una diferencia temperamental entre las dos actitudes. Los in-

trovertidos quieren ver que las cosas pequeñas se vuelven grandes, y que las cosas grandes se vuelven pequeñas. A los extrovertidos les gustan las grandes cosas; no quieren ver que las cosas buenas cambian a peor, sino siempre a mejor. El extrovertido aborrece la idea de pensar que contiene en sí mismo un opuesto infernal. Es más, el introvertido tiende a aceptar la enantiodromía fácilmente, porque dicho concepto priva al objeto de buena parte de su poder, mientras que el extrovertido, al no tener ningún deseo de minimizar la importancia del objeto, está dispuesto de buen grado a atribuirle poder.

Sr. Aldrich: Me parece, doctor Jung, que algo de lo que ha dicho ahora se contradice con lo que usted mismo dice en *Tipos* acerca del nominalista extrovertido que considera los hechos separadamente, y del realista introvertido que busca siempre la unidad a través de la abstracción[1].

Dr. Jung: No, no existe ninguna contradicción en este caso. El nominalista, si bien pone el énfasis en los hechos diferenciados, crea una especie de unidad compensada imaginando un Ser eterno que los abarca todos. El realista no pretende tanto llegar a una idea-unidad como alejarse de los hechos en dirección a una abstracción de los mismos bajo la forma de ideas. La idea de Goethe respecto de la *Urpflanze* [planta primigenia][2] constituye un ejemplo de una idea que sería demasiado general e ilustra lo que pretendo decir al hablar de la tendencia de los extrovertidos a formular «grandes ideas». Agassiz[3], por su parte, formuló el concepto de que los seres animales procedían de tipos separados, y ello encaja con el introvertido mucho mejor que el concepto propuesto por Goethe. Dentro de una concepción platónica de la vida, existe siempre un número limitado de imágenes primordiales, pero continúa habiendo muchas, y no exclusivamente una sola, de manera que el introvertido tiene tendencia a ser politeísta.

Sr. Aldrich: Pero ¿no adscribía Platón el origen del mundo a la mente de Dios?

Dr. Jung: Sí, es verdad, pero todo el interés de Platón no recae tanto en esta concepción, sino en el concepto de las *eidola*, o ideas primordiales abstractas[4].

1. Cf. OC 6, § 40 ss.
2. Cf. J. W. Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären* (1790).
3. Jean-Louis-Rodolphe Agassiz, científico natural suizo-americano, que sostenía la teoría de la «creación múltiple». Jung no volvió a citarlo en ninguna otra parte, aunque su biblioteca contiene una copia del libro de Agassiz *Schöpfungsplan* (1875).
4. Cf., p. ej., *Timeo* 37d.

EXPOSICIÓN

Les hablé la última vez[5] acerca del sueño referente al asesinato del héroe y después de la fantasía acerca de Elías y Salomé.

Ahora bien, el asesinato del héroe no es un hecho indiferente, sino una circunstancia que implica unas consecuencias características. Disolver una imagen significa que nos convertimos en dicha imagen. Eliminar el concepto de Dios significa que nos convertimos en dicho Dios. Esto es así porque si disolvemos una imagen, ello siempre es conscientemente, y entonces la libido investida en la imagen se desplaza a lo inconsciente. Cuanto más fuerte sea la imagen, más atrapados quedaremos por la imagen en cuestión a nivel inconsciente; por ello, si renunciamos al héroe a nivel consciente, nos veremos obligados por lo inconsciente a adoptar el papel de héroe.

Recuerdo un caso en concreto en relación con esto. Se trataba de un hombre que era capaz de exponerme un análisis verdaderamente excelente de su situación. Su madre le había dicho repetidamente, a medida que iba creciendo, que algún día llegaría a ser un salvador de la humanidad, y aunque no se lo acababa de creer absolutamente, sin embargo le seguía atrayendo en cierto modo, y empezó a estudiar y finalmente fue a la universidad. Una vez allí, se trastornó y volvió a casa. Pero un salvador no tiene por qué estudiar química, y además los salvadores siempre son unos incomprendidos, y por ello, alentado en estas ideas por su madre y por su propia fantasía, se dejó caer completamente sobre su lado consciente. Estaba contento de poder ocupar un puesto en una compañía de seguros, lo que equivalía poco más que a pegar sellos. Todo el tiempo estaba representando el papel secreto del despreciado por los hombres. Finalmente vino a verme. Cuando le analicé, descubrí esta fantasía del salvador. El paciente la había comprendido tan solo intelectualmente, y por ello el dominio emocional que la misma había ejercido sobre él permaneció inalterado; a pesar de lo mucho que reflexionara acerca de ello, seguía extrayendo una satisfacción por el hecho de ser un salvador no reconocido.

Parecía como si el análisis le motivara adecuadamente, pero ni siquiera eso acababa de calar y de hacer mella en él. Pensaba que era muy interesante vivir en una fantasía tan singular. Entonces empezó a ir mejor en su trabajo, y más adelante solicitó y ganó un puesto de director en una gran empresa. Una vez allí se vino abajo por completo. No podía ver que no había hecho realidad el valor emocional de la fantasía, y que fue la influencia de estos valores emocionales irrealizados lo que le había llevado a solicitar un puesto que en modo alguno estaba en condiciones de

5. En realidad fue en la Sesión 8, véase *supra*, p. 123 y n. 6.

desempeñar. Su fantasía no era en realidad nada, salvo una fantasía de poder, y su deseo de ser un salvador se basaba en el motivo de la búsqueda de poder. Uno puede, por tanto, llegar a darse cuenta de la existencia de un sistema fantaseado de tales características, y sin embargo su actividad seguir persistiendo en lo inconsciente.

El asesinato del héroe, así pues, significa que uno se ha convertido en un héroe y que algo semejante a un héroe debe acontecer y ver la luz.

Además de Elías y Salomé, había un tercer factor en la fantasía que empecé a describir, y ese elemento es la enorme serpiente negra que había entre ellos[6]. La serpiente sería el equivalente del héroe. La mitología está llena de esta relación entre el héroe y la serpiente[7]. Un mito nórdico dice que el héroe tiene ojos de serpiente, y muchos mitos muestran al héroe siendo adorado bajo la forma de una serpiente y convertido en serpiente después de morir. Ello procede tal vez de la idea primitiva de que el primer animal que se desliza fuera de la tumba es el alma del hombre que había sido enterrado.

La presencia de la serpiente alude, pues, a que volverá a haber un mito del héroe. Por lo que se refiere al significado de las dos figuras, Salomé sería una figura del ánima, ciega, dado que a pesar de conectar lo consciente y lo inconsciente, no ve la acción de lo inconsciente. Elías sería la personificación del elemento cognitivo, Salomé la del elemento erótico. Elías es la figura del antiguo profeta pleno de sabiduría[8]. Se podría considerar a

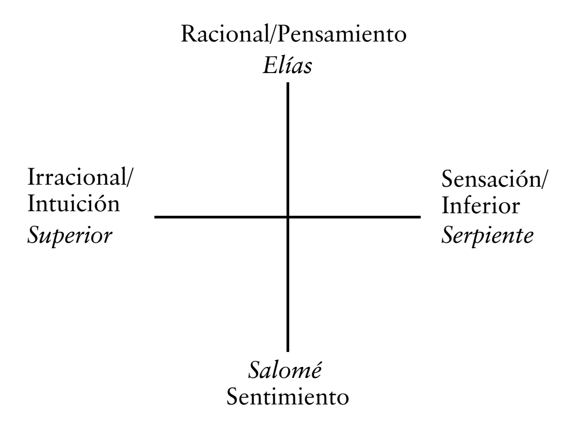
6. [*2012*: Escribe Jung en *Liber Novus*: «Aparte de Elías y Salome, descubrí a la serpiente como un tercer principio. Constituye un elemento extraño para los otros dos principios, aunque está relacionado con ambos. La serpiente me enseñó la diferencia categórica y absoluta a nivel de esencia entre los dos principios existentes en mí. Si miro al otro lado partiendo de la presciencia en dirección al placer, primeramente veo la disuasoria serpiente venenosa. Si siento partiendo del placer para avanzar al otro lado, en dirección a la presciencia, de forma similar primeramente siento la fría serpiente cruel. La serpiente constituye la esencia terrenal del hombre, de la cual él no es consciente. Su carácter varía de acuerdo con las personas y los países, dado que constituye el misterio que fluye hacia el hombre desde la madre-tierra nutricia» (p. 247)].

7. Cf. MDR, 182/174, y OC 5, índice, *s. v.* «héroe», «serpiente(s)», principalmente como aparecen originalmente en *Wandlungen und Symbole*.

8. [*2012*: En el segundo estrato de *Liber Novus*, Jung interpreta las figuras de Elías y Salomé respectivamente en términos de presciencia y de placer: «Los poderes de mis profundidades son la predeterminación y el placer. La predeterminación o presciencia sería Prometeo, quien, sin unos pensamientos determinados, lleva lo caótico a la forma y a la definición, excava los canales y considera el objeto antes que el placer. La presciencia también viene antes que el pensamiento. Pero el placer es la fuerza que desea y destruye las formas sin forma y definición. Ama la forma en sí misma, de la que se adueña, y destruye las formas que no adopta. El presciente [*forethinker*, pre-visor] es un vidente [*seer*], pero el placer es ciego. No prevé [*foresee*], sino que desea lo que toca. La presciencia [pre-visión] no es poderosa en sí misma y, por consiguiente, no conmueve. Pero el placer es poder, y por tanto conmueve» (p. 247). En comentarios escritos probablemente en la década de 1920, Jung se refirió a este episodio y anotó: «Esta configuración constituye una imagen eternamente

estas dos figuras como personificaciones del *logos* y del *eros* plasmados de una forma muy específica. Ello tiene un valor práctico con vistas a la recreación intelectual, pero dado que *logos* y *eros* son términos puramente especulativos, y no son científicos en ningún sentido, sino irracionales, es mucho mejor dejar las figuras como están: a saber, como contingencias, experiencias.

En cuanto a la serpiente, ¿cuál sería su significado adicional?[9].



recurrente en el espíritu humano. El anciano representa un principio espiritual al que podría designarse como el *logos*, y la doncella representa un principio no espiritual relativo al sentimiento y al que podríamos llamar *eros*» (p. 362)].

9. Cf. párrafo anterior e *infra*, pp. 158 s.

SESIÓN 12

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Pregunta de la Dra. Ward: «Habla usted de que la energía desciende de un nivel superior a un nivel inferior y utiliza la metáfora de la catarata como ejemplo. ¿Cómo explica usted la energía, de signo contrario aunque igual, que eleva el agua en dirección a la nube de lluvia? En ese caso, ¿la nube de lluvia sería el nivel inferior? Lo sería si traduce usted los niveles de los que habla en términos de energía térmica. ¿No deberíamos tomar en consideración, en el ámbito de la energía psíquica, esta transformabilidad en diferentes modalidades de expresión? ¿No sería este el elemento crucial del problema de las neurosis? Si la energía psíquica fuera lo suficientemente libre o fluida como para poder realizar transformaciones con facilidad, la neurosis no tendría lugar. Pero aquí entraría el problema de la ética: la elección de la dirección. ¿Tendría usted la amabilidad de hablarnos acerca de esta cuestión?».

Dr. Jung: Para hacer que el agua se eleve del mar necesitamos un nuevo aporte de energía. Cuando el agua corre en dirección ascendente existe siempre una fuente adicional de energía; dicho con otras palabras, la energía del sol la eleva. El agua elevada hacia las nubes debe volver a caer nuevamente. En lo inconsciente colectivo liberamos fuentes adicionales de energía que hacen elevarse nuestro nivel. En lo inconsciente colectivo existe la energía en formas «sólidas» desde antaño, pero se trata de una energía adicional similar a la energía que podemos encontrar en las minas de carbón, y al igual que la energía de las minas, es susceptible de agotarse. Si no logramos liberar la energía atómica[1], o la energía de las mareas

1. *Sic*, la fecha del seminario es 1925, y el proceso de la fisión nuclear se descubrió en 1938.

o del viento, la población de Europa tendrá que decrecer. Si liberamos la energía de lo inconsciente colectivo hasta que ya no tengamos más, entonces llegamos a la diferenciación. Los arquetipos son fuentes de energía. Si las personas que no tienen una visión de la vida se agarran a una idea arquetípica, pongamos por ejemplo una idea religiosa, se vuelven eficientes. Pongamos una idea en las cabezas de personas insignificantes y se volverán grandes y enormemente eficientes.

Nos gusta pensar que con la ayuda de las ideas morales podemos dirigir nuestras vidas, pero estas cosas no se dejan atrapar; si fuera así, se habrían solucionado todos nuestros problemas hace mucho tiempo. Las visiones morales no tocan a lo inconsciente colectivo. Dentro del ámbito de la fuerza de voluntad sí tenemos elección, pero más allá de ello no tenemos ninguna elección en absoluto.

EXPOSICIÓN

La serpiente negra simboliza la libido introvertida. Salomé es el ánima y Elías el anciano sabio. Salomé, al ser instintiva y completamente ciega, necesita los ojos previsores de la sabiduría que posee Elías. La figura del profeta es compensatoria a la figura del ánima ciega[2].

Dado que soy un intelectual introvertido, mi ánima contiene emociones absolutamente ciegas. En mi caso, el ánima contiene ya no únicamente a Salomé, sino también algo de la serpiente, que se corresponde igualmente con la sensación. Como recordarán, la verdadera Salomé tuvo relaciones incestuosas con Herodes, su padrastro, y debido al amor de este último hacia ella logró hacerse con la cabeza de Juan el Bautista[3].

Había leído mucha mitología antes de que me sobreviniera esta fantasía y todas estas lecturas entraron a formar parte de la condensación de estas figuras. El anciano es una figura muy característica. La encontramos en todas partes; aparece bajo toda clase de formas, y habitualmente en compañía de una joven. (Véase Rider Haggard, *Hija de la sabiduría*)[4].

El tándem sentimiento-sensación estaría en oposición con el intelecto consciente más la intuición, pero el equilibrio es insuficiente. Si supone-

2. Cf. MDR, 182/174.

3. Cf. Mt 14, 6 ss. y Mc 6, 22 ss. En ninguno de estos pasajes, no obstante, se menciona el nombre de la mujer. La identificación aparece en Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, XVIII, cap. 5. La biblioteca de Jung contenía una edición de 1735 (en alemán) de las obras de Josefo, con la inscripción «Dr. Jung», probablemente el padre o el abuelo de Jung. Jung les añadió su propio *ex libris* cuando tenía catorce años (comunicación personal de Lorenz Jung).

4. R. Haggard, *Wisdom's Daughter*, Londres, 1923. [*Hija de la sabiduría*, Edicomunicación, Barcelona, 2001]. Cf. «Alma y tierra» (1927/1931), OC 10,2, § 75.

mos que el ánima se debe a la preponderancia de la función diferenciada en la consciencia, lo inconsciente se ve equilibrado por la presencia de una figura dentro de sí que compensa la figura del ánima. Esta otra figura sería el anciano Elías. Viene a ser como si tuviéramos una balanza, y en un lado de la balanza está lo consciente y en el otro lo inconsciente. Esta fue una de mis primeras hipótesis. Según Freud, lo inconsciente siempre está arrojando material inaceptable dentro de la consciencia, y lo consciente tiene dificultades en aceptar este material y lo reprime, y no existe ningún equilibrio.

En aquellos días, yo veía un principio compensatorio que parecía poner de manifiesto un equilibrio entre lo consciente y lo inconsciente. Pero más adelante vi que lo inconsciente estaba equilibrado en sí mismo. Es el sí y el no. Lo inconsciente no es en absoluto exactamente lo opuesto de lo consciente. Puede ser irracionalmente diferente. No podemos deducir lo inconsciente partiendo de lo consciente. Lo inconsciente está equilibrado en sí mismo, como también lo está lo consciente. Cuando nos encontramos con una figura extravagante como Salomé, tenemos una figura compensatoria en lo inconsciente. Si hubiera únicamente una figura tan maligna como Salomé, lo consciente se vería obligado a levantar una cerca para mantenerla a raya, una actitud moral exagerada, fanática. Pero yo no tenía esta actitud moral exagerada, razón por la cual supongo que Salomé estaba compensada por Elías. Cuando Elías me dijo que siempre había estado junto con Salomé, pensé que era algo casi blasfemo, viniendo de él, decir una cosa semejante. Tuve la sensación de sumergirme en una atmósfera cruel y llena de sangre.

Esta atmósfera rodeaba a Salomé, y el oír a Elías declarar que siempre estaba en aquella compañía me impresionó profundamente. Elías y Salomé están juntos porque son pares de opuestos. Elías es una figura importante en lo inconsciente del hombre, no así en el de la mujer. Es el hombre con prestigio, el hombre con un umbral de consciencia bajo o con una intuición excepcional. En una sociedad más avanzada, sería el hombre sabio (cf. Lao-Tsé). Tiene la capacidad de entrar en contacto con los arquetipos. Estará rodeado de *mana*, y estimulará a otros hombres porque toca los arquetipos existentes en los demás. Es una figura fascinante y genera una profunda emoción en torno a él. Es el hombre sabio, el hombre-medicina, el hombre-*mana*.

Más adelante en la evolución, este hombre sabio se convierte en una imagen espiritual, un dios, «el anciano de las montañas» (cf. Moisés descendiendo de la montaña como el dador de las leyes), el brujo de la tribu. Es el legislador. Incluso Cristo aparece en compañía de Moisés y de Elías en su transfiguración. Todos los grandes legisladores y maestros del pasado, tales como, por ejemplo, los Mahatmas de la enseñanza teosófica, son considerados por los teósofos como agentes espirituales existen-

tes[5]. Así, los teósofos suponen que el Dalai Lama sería una figura de tales características. En la historia de la gnosis esta figura desempeña un gran papel, y toda secta asegura haber sido fundada por una figura semejante. Cristo no acaba de encajar; es demasiado joven para ser el Mahatma. Al gran hombre debe adscribírsele otro papel. Juan el Bautista fue el gran sabio, maestro e iniciador, pero ha sido «despotenciado». El mismo arquetipo reaparece en Goethe como Fausto y como Zaratustra en Nietzsche, donde Zaratustra sobrevino a la manera de una visitación. Nietzsche quedó cautivado por la «animación» repentina del gran hombre sabio. Esto desempeña un papel importante en la psicología del hombre, como ya dije, pero desgraciadamente una parte menos importante que la desempeñada por el ánima.

La serpiente es el animal, pero el animal mágico. No existe prácticamente nadie para quien la relación con una serpiente sea neutral. Cuando pensamos en una serpiente, entramos siempre en contacto con el instinto racial. Los caballos y los monos tienen fobia a las serpientes, como también la tiene el hombre. En los países primitivos podemos ver fácilmente por qué el hombre ha adquirido este instinto. Los beduinos tienen miedo de los escorpiones y llevan amuletos para protegerse, en especial piedras procedentes de determinadas ruinas romanas. Así pues, siempre que aparece una serpiente, debemos pensar en una emoción primordial asociada al miedo. El color negro se corresponde con dicha emoción, y también con el carácter subterráneo de la serpiente. Está oculta y por tanto es peligrosa. Como animal, simboliza algo inconsciente; representa el movimiento o tendencia instintivo; muestra el camino en dirección al tesoro oculto, o bien guarda el tesoro. El dragón es la forma mitológica de la serpiente. La serpiente tiene un atractivo fascinante, ejerce una atracción peculiar a través del miedo. Algunas personas se sienten fascinadas por este miedo. Aquellas cosas que inspiran un temor reverencial y que son peligrosas, ejercen una atracción extraordinaria. Esta combinación de miedo y atracción se pone de relieve, por ejemplo, cuando un pájaro es hipnotizado por una serpiente, pues el pájaro se precipita sobre la serpiente para abatirla, y acaba atraído y atrapado por ella. La serpiente muestra el camino en dirección a cosas ocultas y constituye una expresión de la libido introvertida, que conduce al hombre a ir más allá de la zona de seguridad, y más allá de los límites de la consciencia, como expresaba el profundo cráter*.

5. Los Mahatmas o Maestros [*Masters*] se cree que son maestros [*teachers*] espirituales que residen en el Tíbet y que fundaron la teosofía. Otros grandes maestros religiosos también son identificados como Maestros. Cf. B. F. Campbell, *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*, Berkeley, 1980, pp. 53-54. Para el escepticismo de Jung respecto de la teosofía, cf. *Tipos*, OC 6, § 594; y *Dream Analysis*, pp. 56, 60.

* Véase *supra*, Sesión 8.

La serpiente es también el *yin*, el poder femenino oscuro. Los chinos no se servirían de la serpiente (*i.e.*, el dragón) como un símbolo del *yin*, sino del *yang*. En [la tradición] china, el *yin* aparece simbolizado por el tigre, y el *yang* por el dragón.

La serpiente nos lleva al movimiento psicológico aparentemente «descarriado» en dirección al reino de las sombras, de los muertos y de las imágenes equívocas, pero también adentro de la tierra, hacia la concretización. Vuelve las cosas reales, las hace venir al ser, a la manera del *ying*. En la medida en que la serpiente conduce en dirección a las sombras, desempeña la función del ánima; nos conduce a las profundidades, conecta el arriba y el abajo[6]. Existen paralelismos mitológicos. Algunas tribus negras africanas le llaman al alma «mi serpiente»; dicen: «Mi serpiente me dijo», queriendo decir: «Tuve una idea». Por consiguiente, la serpiente es también el símbolo de la sabiduría, profiere la palabra sabia procedente de las profundidades. Es absolutamente ctónica, absolutamente nacida de la tierra, al igual que Erda, hija de la tierra. Los héroes muertos se convierten en serpientes una vez en el inframundo.

En mitología, lo que había sido el pájaro-sol se devora a sí mismo, se adentra en la tierra y vuelve a emerger nuevamente. El pájaro *semenda*[7], al igual que el fénix, arde para renovarse a sí mismo. De las cenizas surge la serpiente, y de la serpiente el pájaro nuevamente. La serpiente es la transición del nacido de los cielos, de vuelta una vez más al pájaro. La serpiente Apofis se enrosca en la barca solar de Ra. En el viaje nocturno del sol, en la hora séptima, Ra debe luchar contra la serpiente. Ra es apoyado por el ritual de los sacerdotes: si mata a la serpiente, saldrá el sol; si no logra tener éxito, el sol no volverá a salir más.

La serpiente es la personificación de la tendencia a adentrarse en las profundidades y a entregarse al atrayente mundo de las sombras.

Ya había logrado enzarzar al anciano en una conversación muy interesante; y absolutamente en contra de todas mis expectativas, el anciano había adoptado una actitud bastante crítica hacia mi modalidad de pensamiento. Dijo que yo trataba los pensamientos como si los generase yo mismo, pero que, según su visión, los pensamientos venían a ser como los

6. [*2012*: En *Libro Negro* 6, su alma le explicó a Jung el 16 de enero de 1916: «Si no estoy conjuntada mediante la unión del Abajo y el Arriba, me descompongo en tres partes: la *serpiente*, y bajo su forma, o bien de alguna otra forma animal, voy vagando sin rumbo, viviendo la naturaleza daimónicamente, despertando temor y anhelo; el *alma humana*, viviendo por siempre dentro de ti; el *alma celestial*, como tal morando con los dioses, lejos de ti y desconocida para ti, apareciendo bajo la forma de un pájaro. Cada una de estas tres partes, por tanto, sería independiente» (reproducido en *Liber Novus*, p. 367). En uno de los episodios acontecidos en torno a esta fecha, anotó Jung: «Entonces mi alma se dividió. Bajo la forma de un pájaro se precipitó hacia arriba en dirección a los dioses superiores, y bajo la forma de una serpiente se arrastró en dirección a los dioses inferiores» (*ibid.*, p. 358)].

7. Cf. «Sobre el simbolismo del mándala» (1938/1950), OC 9/1,12, § 685.

animales en un bosque, o las personas en una habitación, o los pájaros en el aire. Dijo: «Si vieras a unas personas en una habitación, no dirías que las habías creado tú, o que eras responsable de ellas»[8]. Únicamente entonces aprendí lo que era la objetividad psicológica. Únicamente entonces pude decirle a un paciente: «Permanezca en silencio, algo está teniendo lugar». *Existen* cosas así, al igual que existen los ratones en las casas. No podemos decir que estamos equivocados cuando tenemos un pensamiento. Para poder comprender lo inconsciente debemos ver nuestros pensamientos como cosas que tienen lugar, como fenómenos. Debemos tener una objetividad perfecta.

Unas pocas noches después, sentí que debía continuar adelante; de modo que volví a probar a seguir el mismo procedimiento, pero *mi mente* [*it*] se negaba a descender. Me mantenía en la superficie[9]. Entonces me di cuenta de que tenía un conflicto dentro de mí mismo respecto de ir hacia abajo, pero no podía descifrar qué era y únicamente sentía que dos principios oscuros estaban luchando entre sí, dos serpientes. Había una cadena montañosa, un filo: por un lado, un paraje desértico soleado; por el otro lado, oscuridad. Vi una serpiente blanca en el lado luminoso y una serpiente negra en el lado oscuro. Se enfrentaron en lucha en la estrecha cresta. A ello le siguió una contienda espantosa. Finalmente, la cabeza de la serpiente negra se volvió blanca y se retiró, derrotada. Sentí: «Ahora sí podemos seguir adelante». Entonces el anciano apareció en lo alto de la arista rocosa. Seguimos hacia arriba y llegamos a una muralla ciclópea, peñascos apilados formando un gran anillo. Pensé: «Ah, este es un lugar sagrado druídico». Entramos a través de una abertura y aparecimos en un lugar espacioso, con un altar druida [en forma] de montículo. El anciano escaló hasta llegar a la cima del altar. De repente, se volvió pequeño y también el altar, al tiempo que las paredes se hacían cada vez más grandes. Entonces vi una casa diminuta cerca de los muros y una mujer muy pequeña, diminuta, como una muñeca, que resultó ser Salomé. También vi a la serpiente, pero también ella era muy pequeña. Los

8. [*2012*: Jung se está refiriendo al siguiente diálogo: «Yo: 'El pensamiento había ido demasiado lejos para mí, y rehuía decididamente las ideas inverosímiles. Son peligrosas, dado que soy un hombre, y sabes lo acostumbrados que están los hombres a ver los pensamientos cual si fuesen suyos, de manera que finalmente acaban por confundirlos con ellos mismos'. / Elías: '¿Te confundirás, por consiguiente, con un árbol o un animal, por el hecho de dirigirles tu mirada y por el hecho de existir junto con ellos en un solo y mismo mundo? ¿Debes ser tus pensamientos, por el solo hecho de estar en el mundo de tus pensamientos? Pero tus pensamientos son exactamente tan externos a ti mismo como los árboles y los animales son externos a tu propio cuerpo'. / Yo: 'Comprendo. El mundo de mis pensamientos era para mí más palabra que mundo. Pensaba acerca del mundo de mis pensamientos: eso soy yo'. / Elías: '¿Acaso le dices al mundo de los demás seres humanos y a todos los seres que están fuera de ti: sois yo?'» (*Liber Novus*, p. 249)].

9. [*2012*: Véase *Liber Novus*, pp. 251 s.].

muros seguían creciendo, y entonces caí en la cuenta de que estaba en el inframundo, de que las paredes eran las de un cráter y que esta era la casa de Salomé y de Elías. Durante todo este tiempo yo no crecí, sino que conservé mi tamaño. Mientras las paredes crecían, Salomé y Elías se hicieron un poco más grandes. Me di cuenta de que estaba en el fondo del mundo. Elías sonrió y dijo: «Por este motivo, es exactamente lo mismo, arriba o abajo».

Entonces sucedió una cosa de lo más desagradable. Salomé se mostró muy interesada por mí y dio por sentado que yo podía curar su ceguera. Empezó a adorarme. Yo dije: «¿Por qué me adoras?». Ella respondió: «Tú eres Cristo». A pesar de mis objeciones, se mantuvo en su afirmación. Yo dije: «Esto debe ser la locura», y me sentí lleno de una resistencia escéptica. Entonces vi a la serpiente dirigirse a mí. Se acercó y comenzó a rodearme y a oprimirme con sus anillos. Los anillos subieron hasta llegar a la altura de mi corazón. Me di cuenta, mientras forcejeaba, de que [yo] había adoptado la actitud de la crucifixión. En la agonía y el forcejeo, sudaba tan profusamente que el agua se derramaba por todos mis costados. Entonces Salomé se levantó y podía ver. Mientras la serpiente estaba oprimiéndome, sentí que mi rostro había adoptado las facciones de un animal de presa, un león o un tigre[10].

La interpretación de estos sueños es la siguiente: primero la lucha de las dos serpientes: el blanco significa un movimiento en dirección al día, el negro en dirección al reino de la oscuridad, con sus correspondientes correlatos morales. Había un conflicto real dentro de mí, una resistencia a ir hacia abajo. Mi tendencia más fuerte me empujaba a ir hacia arriba. Dado que me había quedado tan impresionado el día anterior por la crueldad del lugar que había visto, verdaderamente tenía tendencia a buscar un camino en dirección hacia lo consciente yendo hacia arriba, como hice

10. [*2012*: Jung se está refiriendo al siguiente episodio: «La serpiente negra se enrosca a los pies de la cruz —se ha enrollado en torno a mis pies—, estoy firmemente sujeto y extiendo los brazos de par en par. Salomé se aproxima. La serpiente se ha enroscado en torno a todo mi cuerpo, y mi semblante es el de un león. / Dice Salomé: 'María era la madre de Cristo, ¿comprendes?'. / Yo: 'Veo que un poder terrible e incomprensible me fuerza a imitar al Señor en su tormento final. ¿Pero cómo puedo pretender llamar madre a María?'. / Salomé: 'Tú eres Cristo'. / Permanezco en pie con los brazos extendidos de lado a lado, a la manera de un crucificado, con el cuerpo tenso y espantosamente entrelazado por la serpiente: '¿Tú, Salomé, dices que yo soy Cristo?'. / Es como si estuviera de pie, solo, en una alta montaña, con los brazos rígidamente extendidos. La serpiente estruja mi cuerpo con sus terribles anillos y la sangre fluye a borbotones de mi cuerpo derramándose por la ladera de la montaña. Salomé se inclina hacia mis pies y los envuelve extendiendo su pelo negro alrededor de ellos. Permanece recostada de esta forma durante un largo rato. Entonces grita: '¡Veo la luz!'. Verdaderamente ve, sus ojos están abiertos. La serpiente se desprende de mi cuerpo y se extiende lánguidamente en el suelo. La esquivo de una zancada y me hinco de rodillas a los pies del profeta, cuya forma resplandece como una llama» (*Liber Novus*, p. 252)].

de hecho en la escena de la montaña. La montaña era el reino del sol, y la muralla en forma de anillo era el receptáculo en el que las personas habían hecho acopio del sol.

Elías había dicho que era exactamente lo mismo abajo o arriba. Comparen esta afirmación con el *Infierno* de Dante[11]. Los gnósticos expresan esta misma idea bajo la forma del símbolo de los conos invertidos truncados. Por ello, la montaña y el cráter son similares. No había nada de estructura consciente en estas fantasías, eran simplemente episodios que tenían lugar. Así pues, supongo que Dante había extraído sus ideas partiendo de los mismos arquetipos. He visto estas ideas con mucha frecuencia en pacientes: los conos superior e inferior, cosas arriba y cosas abajo.

El acercamiento de Salomé y su adoración de mí aluden obviamente a ese aspecto de la función inferior rodeado de un aura de malignidad. Sentí sus insinuaciones como el hechizo más maligno imaginable. Uno se ve asaltado por el temor de que tal vez esto sea la locura. Así es como empieza la locura, eso *es* la locura. Por ejemplo, en cierto libro escrito en ruso aparece la historia de un hombre que teme volverse loco[12]. Echado en la cama de noche, ve un recuadro brillante de luz de luna en medio de la habitación. Se dice para sus adentros: «Si estuviera sentado ahí y aullara como un perro, entonces estaría loco, pero no estoy haciendo eso, por tanto no estoy loco». Entonces trata de desechar este pensamiento, pero al cabo de un rato se dice a sí mismo: «Podría sentarme ahí y ponerme a aullar como un perro, sabiéndolo y eligiéndolo así, y en ese caso no estaría loco». Nuevamente, trata de dejar a un lado el pensamiento, pero finalmente ya no puede oponerle resistencia; se levanta y se sienta en el recuadro de luz de luna y procede a aullar como un perro, y entonces *sí* está loco.

No podemos volvernos conscientes de estos hechos inconscientes sin darnos a ellos. Si podemos superar nuestro miedo a lo inconsciente y dejarnos caer, entonces estos hechos adoptan una vida propia. Podemos llegar a quedar atrapados por estas ideas, de modo que verdaderamente nos volvemos locos, o casi. Estas imágenes son tan reales que se presentan como sumamente atractivas y admisibles, y encierran un significado tan extraordinario que uno se siente cautivado. Forman parte de los antiguos misterios; de hecho, son tales figuras las que dieron

11. La referencia alude a la concepción de Dante relativa a la forma cónica de la cavidad del Infierno, con sus círculos, reflejando en orden inverso la forma del Cielo, con sus esferas.

12. La historia, tal como aparece relatada aquí, no ha podido ser identificada en ningún escritor ruso, aunque los eruditos eslavos que fueron consultados coinciden en que podría tratarse de la rememoración un tanto confusa de un relato, *El silbido*, de Leónidas Andréiev.

forma a los misterios. Compárense los misterios de Isis tal como aparecen relatados por Apuleyo[13], con la iniciación y la deificación de los iniciados.

El temor reverencial rodea a los misterios, particularmente el misterio de la deificación. Este era uno de los más importantes de entre los misterios; le otorgaba un valor inmortal al individuo, le daba la certeza de la inmortalidad. Se siente una emoción muy peculiar por el hecho de pasar por una iniciación semejante. La parte importante que conducía a la deificación era la serpiente enroscándose en torno a mí. La actitud de Salomé representaba la deificación. El rostro de animal en el que sentí que se transformaban mis facciones era el famoso [Deus] Leontocéfalo de los misterios mitraicos[14], la figura que aparece representada con una serpiente enroscada alrededor del hombre, con la cabeza de la serpiente descansando sobre la cabeza del hombre, y el rostro del hombre teniendo los rasgos de un león. Esta estatua se ha encontrado únicamente en las grutas mistéricas (las infraiglesias, los últimos remanentes de las catacumbas). Las catacumbas no fueron originalmente lugares para ocultarse, sino que fueron elegidas como símbolos del descenso al inframundo. También formaba parte de estas concepciones primitivas el que los santos debían ser enterrados junto con los mártires, con el fin de descender a las profundidades de la tierra antes de volver a elevarse nuevamente. Los misterios dionisíacos incluyen esta misma idea.

Cuando decayeron las catacumbas, la idea de la iglesia prosiguió. La religión mitraica también tenía una iglesia subterránea y únicamente los iniciados asistían a las ceremonias bajo tierra. Se hacían agujeros en los muros de la sección subterránea con objeto de que los laicos pudieran oír en la iglesia que había encima lo que los iniciados estaban diciendo en la iglesia que había abajo. La iglesia inferior estaba acondicionada con divanes o cubículos situados unos enfrente de otros. Se utilizaban campanas en la ceremonia y pan marcado con una cruz. Sabemos que celebraban una comida sacramental en la que comían este pan acompañado de agua en lugar de vino. El culto mitraico era de un ascetismo estricto. Ninguna mujer podía ser admitida como miembro. También es prácticamente cierto que el rito simbólico de la deificación desempeñaba un papel en estos misterios.

13. Lucio Apuleyo, *Las Metamorfosis o El asno de oro*, XI. Cf. *Símbolos de transformación*, OC 5, § 102, n. 51; *Transformaciones y símbolos de la libido* (1916), p. 496, n. 30 [*Psychology of the Unconscious*].

14. Cf. OC 5, § 425 y fig. 84; *Transformaciones y símbolos de la libido*, pp. 313 s. [*2012*: Este episodio fue comentado por Richard Noll en «Jung the *Leontocephalus*»: *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 53 (1994), pp. 12-60. A propósito de la obra de Noll, véase S. Shamdasani, *Cult Fictions: Jung and the Founding of Analytical Psychology*, Routledge, Londres, 1998].

El dios con cabeza de león enroscado por la serpiente se conocía con el nombre de Aion, o el ser eterno. Deriva de una deidad persa, Zurvan Akarana[15], que significa «la duración infinitamente larga». Otro símbolo muy interesante dentro de este culto es el ánfora mitraica con la llama surgiendo de ella, y el león a un lado con la serpiente al otro lado, ambos tratando de llegar al fuego[16]. El león es el joven, cálido y seco sol de julio en su culminación de luz, el verano. La serpiente es la humedad, la oscuridad, la tierra, el invierno. Son los opuestos del mundo tratando de confluir con el símbolo reconciliador entre ellos. Es el famoso simbolismo de la vasija, un simbolismo que sobrevive hasta nuestros días [1925], véase *Parsifal*. Es el Santo Grial, conocido como la Copa del Pecado (véase King, *The Gnostics and Their Remains*[17]). También es un símbolo de los primeros gnósticos. Constituye obviamente un símbolo del hombre, un símbolo del útero —el útero creativo del hombre, del cual surge el fuego—. Cuando los pares de opuestos se unen, acontece algo divino y se hace la inmortalidad, el tiempo creativo, eterno. Allí donde hay generación, hay tiempo; en razón de ello, Cronos es el Dios del Tiempo, el Fuego y la Luz.

En este misterio de la deificación nos convertimos en el receptáculo, y somos un receptáculo de creación en el que se reconcilian los opuestos. Cuanto más se materializan y tomamos conciencia de ellas, más cautivados quedaremos por estas imágenes. Cuando las imágenes vienen a nosotros y no son comprendidas, ingresamos en la sociedad de los dioses o, si lo prefieren, en la sociedad de los lunáticos; ya no estamos en una sociedad humana, pues no podemos expresarnos. Únicamente cuando podemos decir: «Esta imagen es así y asá», solo entonces permanecemos dentro del ámbito de la sociedad humana. Cualquiera puede verse atrapado por estas cosas y perderse en ellas. Unos desechan la experiencia alegando que es un completo sinsentido y perdiendo con ello su valor más preciado, pues estas son las imágenes creativas. Otros pueden identificarse con las imágenes y volverse unos excéntricos o unos insensatos.

Pregunta: ¿Cuál es la fecha de este sueño?

Dr. Jung: Diciembre de 1913. Todo esto es simbolismo mitraico de principio a fin. En 1910 tuve un sueño[18] en el que aparecía una cate-

15. Cf. OC 5, § 425, y fig. 84; *Transformaciones y símbolos de la libido*, pp. 313 s.

16. Cf. Jung, *Collected Works* 5, fig. LXIII.

17. Ch. W. King, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval*, Londres, 1864; en la biblioteca de Jung.

18. No ha quedado constancia del mismo (al margen de la cita de J. Corrie, *ABC of Jung's Psychology*, 1927, p. 80, donde es presentado como procedente de este seminario). En una carta a Freud con fecha de 20 de febrero de 1910, escribe Jung: «… se están cociendo diversas cosas en mí, en especial la mitología en particular […]. Mis sueños se complacen en símbolos muy expresivos…».

dral gótica en la que estaban celebrando misa. De repente, toda la pared lateral de la catedral se derrumbó y entraron en tropel en la iglesia manadas enteras de reses, con sus cencerros. Puede que recuerden que Cumont[19] señala que, de haber sucedido algo en el siglo III que hubiese truncado el cristianismo, el mundo de hoy sería mitraico.

19. F. Cumont, *Textes et monuments figureés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruselas, 1894-1899, y *Die Mysterien des Mithra* (1911), —ambos en la biblioteca de Jung, como también otras obras de Cumont—. El interés de Jung por el mitraísmo aparece mencionado en una fecha tan temprana como junio de 1910 en su correspondencia con Freud; cf. cartas 199aF y 200J. Jung citó frecuentemente a Cumont en *Wandlungen und Symbole*.

SESIÓN 13

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Dr. Jung: He traído conmigo algunos dibujos hechos por un joven norteamericano que, por el tiempo en que hizo las ilustraciones, no tenía ningún conocimiento de mis teorías. Le dije simplemente que tratara de expresar con la ayuda de los colores el estado interior de su mente, que se encontraba en una profunda confusión. No le di ninguna indicación respecto del estilo en el que debía dibujar y le di muy pocas explicaciones acerca de los dibujos, con el fin de no alterar la *naïveté* [ingenuidad] de su actitud hacia ellos.

Los dibujos siguen una serie progresiva y, como podrán ver, constituyen una expresión adicional de la función transcendente, esto es, un esfuerzo por hacer conscientes los contenidos inconscientes. Ponen de manifiesto la lucha entre los pares de opuestos, junto con un intento de solucionar el problema de juntarlos, y por ello encajan perfectamente con el debate que tuvimos acerca de los pares de opuestos, pero no he podido traerlos hasta el día de hoy.

Primer dibujo (véase el Diagrama 1)[1]: En este dibujo, el joven dijo que sentía una claridad arriba; debajo, algo moviéndose o parecido a una serpiente, y a continuación el peso de la tierra; entremedias estaba el vacío, la negrura. Cabe señalar, dicho sea de paso, que solo un estadounidense podría concebir un símbolo semejante. El azul que aparece en la parte más alta del círculo inferior está asociado con el mar —de hecho, el joven tiene la impresión de estar perdido y desorientado [*at sea*] en su situación actual—. El negro, lo inconsciente, está asociado a la idea del mal. Este

1. Únicamente el primer dibujo aparece reproducido en la transcripción original del seminario. Los originales no han sobrevivido.

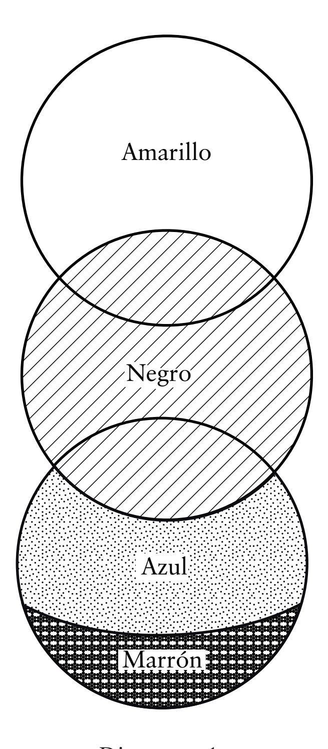


Diagrama 1

dibujo es característico de la psicología masculina: la consciencia arriba, la sexualidad abajo, en el medio nada.

Segundo dibujo: Dos círculos separados, uno encima y otro debajo. Esto pone de relieve una completa división: el *yang* encima y el *yin* abajo. En el círculo inferior aparece una tendencia a esbozar una ornamentación primitiva.

Tercer dibujo: Muestra un intento de juntar los distintos elementos. Los colores del *yang* arriba, el *yin* abajo; aparecen algunos signos de crecimiento en un esfuerzo por representar un árbol de color verde. Las serpientes ascienden desde abajo.

Cuarto dibujo: Aquí tenemos un intento muy enérgico de juntar los distintos elementos. Los dos principios, *yang* y *yin*, se unen en una figura parecida a una estrella. El problema de la intuición-sensación se insinúa a través de la forma vertical del boceto. Tan pronto como se evidencian en el diseño las formas horizontales, ello supone la aparición de las funciones racionales, dado que se extienden sobre nuestra tierra común.

Quinto dibujo: Aquí tenemos un carácter más típicamente indio o primitivo. Aparecen los «pájaros-alma»; es necesaria la presencia de animales

que sirvan de ayuda. En los diseños anteriores el joven desembocó en una imposibilidad, dado que una función racional no puede ser adoptada directamente por un tipo psicológico irracional; por ello, aparecen los pájaros. El *yang* ha desaparecido prácticamente, los pájaros ocupan el centro. En el área de la tierra aparece un movimiento peculiar: canales, serpientes, raíces tal vez. Los pájaros representan una tendencia instintiva. Si el joven es capaz de ver que existen algunas aves útiles a su alrededor, esto tiene más significado para él que ninguna función racional.

Sexto dibujo: En el dibujo anterior, el joven se acercó a la esfera terrestre. Aquí aparece profundamente implicado en ella. La tierra llega al cielo, las nubes ocultan el sol, pero el *yang* desciende a la tierra, a lo profundo del mar. En lo alto hay un hombre que está mirando para ver si puede saltar hacia abajo, en dirección a las profundidades de lo inconsciente. Los contenidos de lo inconsciente son percibidos a la manera de peces. No existe ninguna conexión entre la posición desde la que el hombre contempla las cosas y las profundidades; no puede dar el salto.

Séptimo dibujo: Aquí el hombre ha dado el salto. Pero tenemos el aire, no el agua; se trata de un desierto, se pueden ver cráneos. El hombre figura inmovilizado al fondo, atado con bolas de hierro. Toda la vida aparece arriba. Ello significa que el hecho de irse al otro extremo viene a ser tan desastroso y tan mortífero como si hubiera permanecido arriba. El joven está ahora en las entrañas de la tierra.

La creación de estas imágenes supone una estimulación de los estratos primitivos de la mente, y a través de ello el individuo logrará acceder a los impulsos instintivos. Los dibujos muestran una marcada influencia procedente del Oriente, lo cual suele ser generalmente característico de la psicología de los norteamericanos en contraste con los europeos. Ningún europeo podría haber concebido estos dibujos.

(A ello le siguió un pequeño debate respecto de la forma en que las diversas etnias tienden a reaccionar hacia las culturas primitivas con las que entran en contacto).

América del Norte y América del Sur han seguido caminos muy diferentes a este respecto. El anglosajón se mantiene a distancia del hombre primitivo, mientras que el latino desciende a su nivel. He tenido ocasión de entrar en contacto con algunos problemas psicológicos muy extraños que ilustrarían este fenómeno. Lo que les contaré a continuación les mostrará algo de lo que sucede en América del Sur.

En cierta ocasión, fui consultado por una familia que vivía en Sudamérica a propósito del estado mental de su hijo, al que sus amigos casi habían llegado a volver loco. Los padres eran austríacos y se establecieron en Sudamérica únicamente después de casarse. En su casa prevalecían las tradiciones europeas, pero fuera de ella todo era indígena, los habitantes latinos no habían opuesto ninguna resistencia a dichas influencias nativas.

Era costumbre entre las familias indígenas enviar a sus hijos a la ciudad a trabajar por poco dinero o incluso sin ningún salario, y en el caso de las niñas ello se traducía inevitablemente en abusos sexuales.

Este estilo de vida afectaba terriblemente a los nervios del hijo de estos padres austríacos, y fue a ver a un profesor al que tenía mucho aprecio para pedirle consejo. El profesor le preguntó si tenía algún amuleto, y evidentemente el muchacho no tenía ninguno, por lo que le dieron uno. El profesor le dijo que tenía que coger este amuleto, que era un muñeco, y dedicarse todo el tiempo a la tarea de aumentar la fuerza del talismán; cuanto más fuerte se hiciera el muñeco, más se reducirían los problemas del muchacho. Lo primero que tenía que hacer con el muñeco era llevarlo a todas partes por las calles en sus brazos, y así lo hizo el muchacho, aunque con enorme vergüenza. Entonces le llevó el muñeco al profesor y le preguntó si había algo más que tuviera que hacer, y el profesor le dijo que sí. El muñeco todavía no era lo bastante fuerte. El muchacho debía llevarlo a una gran festividad que estaba a punto de ser celebrada por el presidente de la república y debía atravesar el cordón policial y mover el muñeco tres veces delante de la cara del presidente. El muchacho así lo hizo y por supuesto tuvo problemas con la policía, pero lo dejaron en libertad cuando descubrieron que el caso tenía que ver únicamente con el objetivo de aumentar la fuerza de un amuleto. El muchacho volvió a ver al profesor. ¡Pues no, el muñeco todavía no era tan fuerte como debería! Ahora el muchacho debía buscar a una niña y tratar de ahogarla con el muñeco hasta llevarla al borde de la muerte. Entonces la fuerza de su agonía, mientras la niña se acercaba al instante de la muerte, entraría dentro del muñeco y el amuleto se volvería fuerte de verdad. El chico se trastornó después de esta última prueba de fuego, pero tenía miedo de decir nada, porque entonces toda la fuerza podría salir del muñeco, de modo que siguió dando muestras de un estado absolutamente neurótico hasta que sus padres no tuvieron más remedio que buscar ayuda.

La madre del muchacho era católica, pero sería absurdo decir que la Iglesia apoyaba tales prácticas. El clero hispano es y siempre ha sido terriblemente supersticioso en estos países latinoamericanos. Se pueden encontrar en todos ellos cosas como las que acabo de describir, y ello se debe al hecho de que los *conquistadores* [*sic*] se mezclaron con los nativos en matrimonio. Con ello, los latinos han logrado permanecer fuera de la disociación entre lo consciente y lo inconsciente, pero han perdido su superioridad. Los anglosajones no se mezclaron con los aborígenes primitivos, pero en el ámbito de lo inconsciente se hundieron en el nivel primitivo.

Pregunta de la Srta. Taylor: 1) «¿Piensa usted que algún derivado de la religión mitraica podría llegar a convertirse en una religión viva en un futuro próximo?».

Dr. Jung: No puedo dar por supuesto que vaya a ocurrir nada semejante. Me limité a mencionar la religión mitraica porque mis fantasías estaban conectadas en gran medida con ella. En sí misma, esta religión es todo lo anticuada que cabe. Tan solo es relativamente importante en su condición de culto hermano del cristianismo, el cual ha asimilado algunos elementos procedentes del mitraísmo. Es interesante rastrear el origen tanto de aquellos elementos mitraicos que fueron finalmente descartados como de aquellos otros que sí fueron aceptados por el cristianismo. El tañer las campanas en la celebración de la misa procede probablemente del culto mitraico, donde se hacían sonar las campanas en un determinado momento en el curso de los misterios. Asimismo, el día de Navidad es una festividad mitraica. En los tiempos primitivos, la Navidad se celebraba el 8 de enero, y la fecha estaba tomada de los egipcios, coincidiendo con el día de la celebración del hallazgo del cuerpo de Osiris. Fue solo posteriormente, una vez que el culto mitraico estaba siendo dejado atrás, cuando los cristianos se decidieron a adoptar el 25 de diciembre, el día celebrado por los seguidores de Mitra como el día del *Sol invictus*, para celebrar su Navidad. Para los primeros cristianos, la Navidad era la resurrección del sol, y en una figura tan tardía como san Agustín, Cristo era identificado con el sol.

Pregunta de la Srta. Taylor: 2) «¿La visión que expuso usted en la última sesión sería un desarrollo adicional de la visión anterior según la cual los contenidos de lo inconsciente se pueden deducir de los elementos faltantes en lo inconsciente?».

Dr. Jung: Sí, pero no pretendo implicar la existencia de una contradicción entre mi anterior punto de vista y lo que dije el otro día respecto de que lo inconsciente está equilibrado. Simplemente he dado un paso más hacia delante.

No hay duda de que hasta cierto punto lo consciente se puede deducir de lo inconsciente, y viceversa. Si un sueño dice tal y cual cosa, estamos justificados en afirmar que la actitud consciente debe haber sido tal o tal otra. Si una persona es exclusivamente intelectual, debe haber reprimido las emociones en lo inconsciente, y tenemos derecho a esperar encontrarlas allí.

Fui un poco más lejos al decir que lo inconsciente muestra un equilibrio dentro de sí mismo, además del papel compensatorio que desempeña para la consciencia. Esto es, no podemos decir que los contenidos principales de lo inconsciente no son más que un mero equilibrio para lo consciente, ni viceversa. En razón de ello, uno puede perfectamente vivir totalmente en lo consciente como hace la mayoría de la gente, y prestar escasa o ninguna atención a lo inconsciente. En la medida en que podamos tolerar los síntomas y las inhibiciones que se derivan de una vida semejante, eso no tiene mayor importancia.

Ahora bien, el equilibrio en la consciencia consiste en sopesar procesos. Decimos «sí» a esto y «no» a aquello. De forma similar, si tomamos un sueño, podemos ver también en ello un «sí» y un «no»: a esto es a lo que yo llamo la ambigüedad del sueño; jamás se compromete de todo corazón con una cosa o con la otra, y por ello hablo de que lo inconsciente está equilibrado en sí mismo cuando opera debidamente. En todos los casos en los que lo inconsciente se muestra excesivamente unilateral se debe a que está «desengranado». Un ejemplo de esto sería el de Saulo y Pablo: si Saulo hubiera sido más equilibrado en su consciente, su inconsciente habría seguido igualmente un curso diferente y no se habría visto obligado a generar el Pablo hecho y derecho de la noche a la mañana, por así decir.

Podemos seguir este mismo principio del equilibrio en cualesquiera unidades separadas que mantengan entre sí una relación compensatoria; por ejemplo, en la relación mutua entre los hombres y las mujeres. No hay ningún hombre que no pudiera existir sin una mujer; esto es, todo hombre lleva el equilibrio necesario dentro de sí mismo, en el caso de que se viera obligado a vivir su vida de esta forma, y lo mismo se puede decir de la mujer con respecto al hombre; pero si cualquiera de los dos sexos pretende tener una vida completa, ello requiere de la presencia del otro como un aspecto compensatorio. Otro tanto sucede con lo consciente y lo inconsciente, y buscamos analizarnos precisamente para acceder a los beneficios de la compensación procedente de lo inconsciente. Las personas primitivas dan muestras de una psicología mucho más equilibrada que la nuestra, por la razón de que no plantean ninguna objeción a dejar que se haga patente lo irracional, mientras que nosotros nos lo tomamos a mal. A veces, el paciente se siente enormemente ultrajado ante la mera posibilidad de que un sueño o una fantasía pudieran incluir algún contenido sexual, aunque sin lugar a dudas hoy día se ha puesto de moda reconocer la sexualidad. Pero dejemos que el sueño ponga de manifiesto alguna crítica moral respecto del individuo —que diga que hay algo deshonesto e inquietante en nosotros— y tendremos la misma reacción violenta que solía aparecer ante un sueño sexual.

Sr. Robertson: ¿No existe otra forma de contemplar el equilibrio que tiene lugar en la consciencia? Es decir, si las cuatro funciones psicológicas están en activo, ¿no implicaría ello un equilibrio?

Dr. Jung: Pero incluso aunque las cuatro funciones en su totalidad estén en activo, hay cosas que son olvidadas, y lo inconsciente las alberga. Existe en algunas personas una tendencia a hacer que lo inconsciente cargue con lo que en propiedad le corresponde a la consciencia, lo cual siempre altera el funcionamiento de lo inconsciente. Tales personas podrían eliminar muchas cosas tanto de lo inconsciente personal como de lo inconsciente colectivo, y de este modo liberar lo inconsciente con el fin de

que pudiera funcionar con más normalidad. Por ejemplo, podemos encontrarnos con personas que piensan que han nacido sin un sentido religioso, lo cual es exactamente tan absurdo como si dijeran que han nacido sin ojos. Ello quiere decir simplemente que han dejado totalmente este lado de ellas mismas en lo inconsciente. Si sacamos estas cosas de lo inconsciente y las llevamos a lo consciente, entonces, como dije, las funciones inconscientes se verán facilitadas. A la manera de otro ejemplo, uno siempre está oyendo decir a personas que han tenido alguna experiencia en relación con la posibilidad de analizarse: «No pienso tomar ninguna decisión por el momento, veré lo que me dicen mis sueños». Pero hay multitud de cosas que exigen tomar una decisión a nivel consciente y respecto de las cuales es una estupidez «endilgárselo» a lo inconsciente para que tome una decisión.

Este fenómeno de liberar lo inconsciente de elementos que en realidad corresponden y pertenecen a lo consciente lo promueven enormemente todas las antiguas prácticas mistéricas. Todos aquellos que pasan por las ceremonias de iniciación con el temple adecuado descubren una cualidad mágica en ellas, la cual se debe meramente al efecto que las mismas han tenido sobre lo inconsciente. Se pueden desarrollar nuevas percepciones [*insights*] asombrosas mediante la liberación que le sobreviene a lo inconsciente por esta vía. Se puede incluso llegar a la clarividencia; pero cuando se desarrolla un don tal como este último, ello hace a la persona permeable a toda clase de condiciones evocadoras que pueden desembocar en su desgracia. Cuando la vida se ve insoportablemente empobrecida, las personas tratan de acceder a tales extensiones de sus poderes tan solo para maldecir las más de las veces su destino tras haberlos alcanzado; pero cuando uno tiene fuego, recibe la nueva percepción de buen grado. Aquellos de ustedes que escucharon la última charla del doctor Radin[2], recordarán el camino en zigzag con el que el aspirante se encontraba después de haber logrado pasar la cuarta tienda [*lodge*] en la danza de medicina. Al final de la cuarta tienda, al iniciado se le ha investido con elevados honores y ha ganado un aumento enorme de sus poderes, y entonces el camino se puebla de obstáculos espantosos. Así pues, cuando eximimos a lo inconsciente de contenidos irrealizados, lo liberamos para que pueda seguir su propio funcionamiento especial, y procederá a la manera de un animal. Tendremos ante nosotros el camino en zigzag con todos los temores del hombre primitivo incluidos en él,

2. No se ha descubierto ningún registro de las charlas de Radin, pero es evidente, por lo que se dice aquí, que uno de los temas abordados fue el rito de medicina de los *winnebago*, indios nativos del Medio Oeste americano. Cf. P. Radin, *The Road of Life and Death: A Ritual Drama of the American Indians*, Bollingen Series V, Nueva York, 1945. Para un relato de las relaciones entre Radin y Jung, y de cómo aquel acabó asistiendo al seminario de Jung, véase *supra* la Introducción de McGuire.

pero también tendremos toda la riqueza de su experiencia. Pues es un hecho que para los pueblos primitivos la vida es mucho más voluminosa que para nosotros, porque no solo incluye la cosa, sino también su significado. Miramos a un animal y decimos que es de tal o cual especie, pero si supiéramos que dicho animal es nuestro hermano espiritual, la situación sería diferente para nosotros. O nos sentamos en el bosque y un escarabajo se posa sobre nuestra cabeza. «Qué fastidio», es el único comentario que suscita, pero para el hombre primitivo este episodio tiene un significado. A veces me he encontrado con esta reacción primitiva en mis pacientes: un sentido extraordinario de la transcendencia derivada de cosas de naturaleza aparentemente trivial. A fin de cuentas, un animal no es solamente una cosa con pelo; es un ser completo. Podemos decir que un coyote no es más que un coyote, pero entonces aparece uno que resulta ser el doctor Coyote, un superanimal que tiene *mana* y poderes espirituales. Eso dice el hombre primitivo.

Lo inconsciente debería actuar para nosotros a la manera de un superanimal. Cuando uno sueña con un toro, no debería pensar en esto como algo que está por debajo del ser humano únicamente, sino también por encima; es decir, como algo divino.

Srta. Houghton: Si se me permite formular la pregunta, me gustaría saber por qué los norteamericanos están más cerca del Lejano Oriente que los europeos.

Dr. Jung: En primer lugar, están más cerca geográficamente, y en segundo lugar existen conexiones artísticas mucho más fuertes entre Oriente y Norteamérica que con Europa, y por ese motivo los norteamericanos viven en el suelo de aquella raza.

Srta. Houghton: ¿Quiere decir etnológicamente?

Dr. Jung: Sí. Me sentí enormemente impresionado por la semejanza de las mujeres de los indios pueblo con las mujeres suizas del cantón de Appenzell, donde tenemos descendientes de los invasores mongoles. Estas podrían ser posibles formas de explicar el hecho de que existe algo en la psicología de los norteamericanos que tiende hacia Oriente.

Dra. de Angulo: ¿No se explicaría eso mismo desde lo consciente?

Dr. Jung: Sí, se podría explicar de esta forma igualmente. Es decir, los norteamericanos, al estar tan escindidos, se vuelven hacia Oriente para dar expresión a lo inconsciente. La apreciación de la cultura china en Norteamérica es extraordinaria. Todos mis conocimientos respecto de las cosas que tienen que ver con los chinos proceden del lado anglosajón, no de Europa —de Inglaterra, a decir verdad, pero Norteamérica es una extensión de Inglaterra—.

EXPOSICIÓN

Quiero presentarles hoy un esquema para comprender mejor figuras tales como aquellas de las que hablé la última vez, a saber: el ánima y el anciano sabio. Cuando analizamos a un hombre, casi siempre acabamos llegando a estas figuras, si ahondamos lo bastante. Al principio, pueden no aparecer separadas —en mi caso, eran tres figuras— sino que accedemos a ellas condensando una figura animal con, por ejemplo, una forma femenina. O bien, el animal puede quedar escindido del conjunto y aparecer una figura hermafrodítica. En ese caso, el anciano y el ánima serían una sola y misma cosa.

Todas estas figuras corresponden a determinadas relaciones del yo consciente con la *persona*, y el simbolismo varía de acuerdo con las condiciones conscientes. Empecemos por el siguiente diagrama [2].

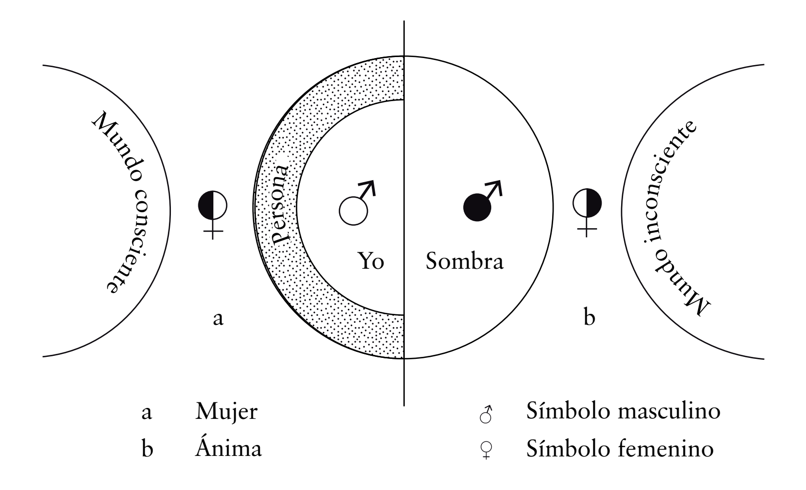
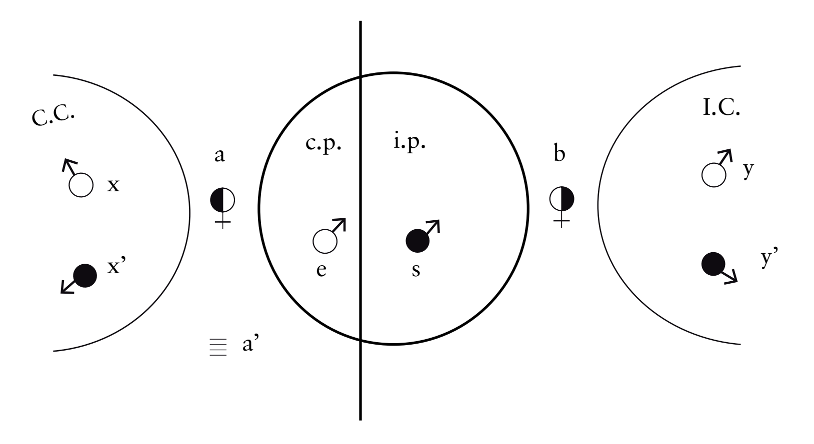


Diagrama 2

Imaginemos que esta habitación es la consciencia: me percibo a mí mismo como un punto luminoso dentro de este campo de visión consciente. No soy consciente de lo que piensas tú, de modo que se trata de un campo limitado en su extensión —fuera de él está el mundo de la realidad tangible—. Este mundo se me puede aparecer representado a través de un objeto; de este modo, si le pregunto algo al señor A., este se convierte en mi puente hacia dicho mundo durante ese instante específico. Pero si me pregunto a mí mismo cómo puedo establecer una relación absoluta o incondicionada con el mundo, mi respuesta es que solamente puedo hacer algo semejante cuando soy tanto pasivo como activo al mismo tiempo, tan-

to víctima como actor. En el caso del hombre, ello acontece únicamente a través de la mujer. La mujer es el factor que vincula al hombre con la tierra. Si no nos casamos, podemos ir donde nos plazca, pero tan pronto como un hombre se casa, debe estar en un lugar en particular, debe echar raíces.

Este campo de visión del que hablo es mi radio de acción, y hasta donde alcanza mi acción, extiendo mi radio de influencia. Ello da forma a mi máscara, pero cuando soy activo mi acción puede únicamente llegar a ti a través de tu recepción de la misma, y de este modo tú ayudas a dar forma a mi apariencia —yo no puedo hacerlo solo—. En otras palabras, creo un caparazón en torno a mí debido a mi influencia sobre ti y a la tuya sobre mí. A esto lo llamamos *persona*. El hecho de que exista un caparazón no implica ningún engaño intencionado; se debe simplemente al hecho de que existe un sistema de relaciones en base al cual jamás puedo estar al margen del efecto que el objeto ejerce sobre mí. En tanto que vivimos en un mundo, no podemos eludir crear una *persona*. Podemos decir: «No quiero tener tal o cual *persona*», pero en cuanto descartamos una, nos viene otra —a menos, obviamente, que vivamos en el Everest—. Únicamente podemos averiguar quiénes somos a través de los distintos efectos que ejercemos sobre otras personas. De este modo, vamos creando nuestra personalidad. Hasta aquí por lo que respecta al lado consciente.



C.C. = Consciente Colectivo.
c.p. = Consciente personal.
i.p. = Inconsciente personal.
I.C. = Inconsciente Colectivo.
x = Aspecto positivo del C.C.
x’ = Aspecto negativo del C.C.
y = Aspecto positivo del I.C.
y’ = Aspecto negativo del I.C.
a = Mujer real u objeto absoluto.
a’ = Pluralidad de objetos absolutos.
b = Ánima.
e = Yo [Ego].
s = Sombra propia.

Diagrama 3

Por lo que respecta al lado inconsciente, tenemos que trabajar por inferencia a través de los sueños. Debemos suponer la existencia de un campo de visión que sería en cierto modo el mismo, pero un tanto peculiar dado que uno nunca es exactamente uno mismo en los sueños; incluso el sexo no siempre aparece claramente definido en lo inconsciente. Podemos suponer que también existen cosas en lo inconsciente, a saber, imágenes de lo inconsciente colectivo. ¿Cuál es nuestra relación con estas cosas? De nuevo, tenemos a la mujer. Si renunciamos a la mujer en la realidad, caemos víctimas del ánima. Es esta sensación de inevitabilidad respecto de su relación con la mujer lo que más le desagrada al hombre. Precisamente cuando está seguro de haberse desvinculado de ella y estar moviéndose por fin libremente en un mundo interior al que puede llamar suyo, he aquí que… ¡cae en brazos de su madre!

SESIÓN 14

Dr. Jung: Proseguiré con la exposición iniciada la última vez, utilizando un diagrama similar (véase el Diagrama 3). Como he tratado de mostrar con los contrastes de negro y blanco en *a* y *b*, un hombre tiene relaciones tanto positivas como negativas con la mujer real y con el ánima. Habitualmente, si su actitud hacia la mujer real es positiva, entonces su actitud hacia el ánima será negativa, y viceversa. Pero con mucha frecuencia suele suceder que el hombre tiene una actitud positiva y una actitud negativa hacia la mujer al mismo tiempo, pero la actitud negativa es enterrada y debe ser identificada y descubierta partiendo de las profundidades de lo inconsciente. Con frecuencia se observa en los matrimonios, por ejemplo, que este factor negativo comienza como un detalle absolutamente nimio, y más adelante, con los años, se convierte en el elemento más patente sobre la relación, hasta que finalmente llega la ruptura, aunque todo el tiempo las dos personas han tenido la ilusión de que su matrimonio era el más armonioso imaginable.

Encontramos el principio de dualidad en lo consciente colectivo del hombre, como he tratado de mostrar con el doble símbolo *x* y *x'*. Es decir, por lo general nuestras leyes y nuestros ideales son buenos, de modo que cuando empezamos a investigar el mundo consciente del hombre, llegamos primeramente al símbolo positivo *x*. Si repasamos la historia podemos quedarnos enormemente impresionados por el alcance y la magnitud de las cosas realizadas en la Iglesia y el Estado. Si tuviéramos que explicarlo utilizando los términos de los hombres primitivos, diríamos que se celebró un consejo sabio de ancianos que se habría encargado de tales cosas. Tomemos como muestra la misa católica. Si estudiamos este fenómeno, debemos reconocer que constituye una de las cosas más perfectas que poseemos. Otro tanto se puede decir de nuestras leyes, existen muchos aspectos de las mismas que deben suscitar nuestro respeto y admi-

ración. Pero ello no nos ofrece una imagen completa; no podemos eludir el hecho de que estas mismas cosas tienen igualmente un lado muy oscuro. Tomemos la bondad que encontramos expresada en el cristianismo, por ejemplo. Ello resulta evidente para nosotros, pero salgamos fuera de nosotros mismos y pongámonos en el lugar de un nativo polinesio: veremos que el cristianismo parece algo muy sombrío de hecho. O preguntémosle a los herejes españoles que fueron quemados en la hoguera a mayor gloria de Dios qué piensan del cristianismo.

Si nos ocupamos del lado inconsciente, la dualidad de la figura del ánima es obvia. Cuando un hombre conoce su ánima, esta es para él tanto la noche como el día. Como con tanta frecuencia hemos tenido ocasión de observar en relación con el personaje de «Ella» de Rider Haggard, la clásica figura del ánima, jamás podemos estar totalmente seguros ni de su bondad ni de su maldad; ora es la una, ora es la otra la que nos cautiva. Su potencia reside en gran medida en la dualidad de su naturaleza. Un hombre puede, como dije, percibir también a la mujer real como claridad y como oscuridad, pero cuando ve en una mujer la cualidad mágica que constituye la esencia de Ella, al momento procede a realizar unas proyecciones enormes de lo inconsciente sobre la figura de la mujer.

Existe una dualidad también en la relación de un hombre con lo inconsciente colectivo. Dejando atrás el ánima para adentrarnos en lo inconsciente colectivo, llegamos a la figura del anciano sabio, el chamán u hombre-medicina. En general, el hombre-medicina tiene un lado muy benéfico. Si se pierde el ganado, debe saber cómo y dónde encontrarlo; si hace falta que llueva, debe ver la forma de que se produzca la lluvia. Además, también debe hacerse cargo de curar la enfermedad. En todos estos cometidos el hombre-medicina aparece como una figura positiva, como he tratado de mostrar en el diagrama mediante el símbolo *y*. Pero existe una magia negra que es preciso tener en cuenta, y ello está estrechamente vinculado con el mal, de manera que con frecuencia nos encontramos con *y'*, a la que podemos llamar el mago negro, disociada de *y*.

Este aspecto dual bajo cuya forma se puede presentar lo inconsciente colectivo de un hombre fue llevado muy vívidamente a un primer plano de mi atención a raíz del sueño de un joven estudiante de teología, sobre cuyo caso fui consultado en cierta ocasión[1]. El joven estaba atenazado por

1. Jung mencionó por primera vez este sueño en la tercera de las tres charlas que dio en Londres, en el año 1924, bajo los auspicios de la New Education Fellowship: la primera, el 10 de mayo, como parte de una conferencia de sociedades educativas locales en el marco de la British Empire Exhibition, a la sazón recientemente inaugurada en el barrio de Wembley; la segunda y la tercera, los días 12 y 13 de mayo, en el Mortimer Street Hall, en el West End. (*Times Educational Supplement*, 3, 10 y 17 de mayo de 1924). Las charlas habían sido redactadas originalmente por Jung en inglés y revisadas por Charles Roberts Aldrich; fueron publicadas primeramente en alemán (1926), y después en inglés en *Contributions*

las dudas de si había tomado una buena elección queriendo ser pastor religioso, de si verdaderamente tenía la fe que pensaba que tenía, etc. Muchos de ustedes, no obstante, me han oído relatar este mismo sueño antes, de modo que no sé si merece la pena que lo repita una vez más.

(La clase pidió que se relatara nuevamente el sueño).

Pues bien, el soñante se veía ante la presencia de un anciano muy apuesto y venerable, ataviado con una túnica negra. El joven sabía que este hombre era el Mago Blanco. El anciano acababa de terminar una especie de discurso, que el soñante sabía que estaba lleno de detalles exquisitos, pero no acababa de recordar del todo sus palabras, aunque sí sabía que el anciano había dicho que sería necesario recurrir al Mago Negro. En ese mismo momento, entró otro anciano muy atractivo vestido de blanco, y este era el Mago Negro. Quería hablar con el Mago Blanco, pero al ver al joven allí, titubeó. Entonces el Mago Blanco procedió inmediatamente a explicar que el joven era «un inocente» y que el Mago Negro podía hablar con absoluta libertad ante él. Así pues, el Mago Negro relató que venía de un país en el que reinaba un anciano rey, y este anciano rey, pensando que estaba próximo a la muerte, comenzó a mirar por los alrededores en busca de una sepultura apropiada y digna de su rango en la que pudiera ser enterrado. Entre algunos antiguos monumentos reparó en la existencia de una tumba muy hermosa, y mandó que fuera abierta y adecentada. Dentro encontraron los restos de una virgen que había vivido siglos atrás. Cuando arrojaron fuera los huesos y estos entraron en contacto con la luz del día, inmediatamente se transformaron en un caballo negro, que salió huyendo en dirección al desierto y se perdió. El Mago Negro dijo que había oído hablar de este caballo y pensaba que era muy importante encontrarlo, de modo que volvió al escenario donde había tenido lugar todo este episodio y encontró allí las huellas del caballo. Siguió estas huellas en dirección al desierto, durante días y días, hasta que llegó al otro extremo del desierto y encontró allí al caballo negro pastando. A su lado estaban las llaves del Paraíso. Con ellas en la mano había partido en busca del Mago Blanco para pedirle ayuda, dado que no sabía qué hacer con ellas.

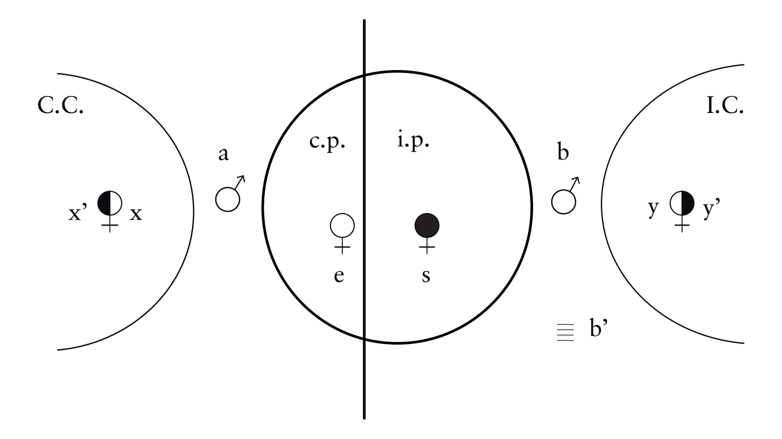
Este fue el sueño de un hombre que no había tenido ningún contacto en absoluto con las ideas analíticas. Por sí solo se había metido en una serie de problemas que activaron su inconsciente de esta manera, y dado que tenía un talento poético no reconocido, el contenido inconsciente adoptó esta forma, lo que en ausencia de dicho talento no habría sido

to Analytical Psychology (1928), traducido (además de estas charlas) por Helton Golwin [Peter] Baynes y Cary F. (de Angulo) Baynes. Para el sueño del que se habla aquí, véase *Psicología analítica y educación* (1926/1946), OC 17,4, § 208, y, desarrollado con más detalle: «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» (1934/1954), OC 9/1,1, § 71 ss.

posible. Obviamente, el sueño está lleno de sabiduría, y si hubiera tenido la oportunidad de analizar al joven, este habría quedado con certeza impresionado por dicha sabiduría y habría alcanzado a tener un profundo respeto por lo inconsciente.

Me gustaría ahora tratar de exponerles algo acerca de la psicología de la mujer, utilizando este mismo diagrama, con tan solo unos pocos cambios (véase el Diagrama 4).

Podemos decir que el hombre real es visto por la mujer en su lado más luminoso, y que su relación con el hombre real es una relación comparativamente exclusiva —lo que, a este respecto, constituye exactamente lo opuesto de la relación habitual de un hombre con la mujer real—. En el caso del hombre, esta relación no es exclusiva. Cuando el hombre promedio se permite comparar a su mujer con otras mujeres, dice: «Ella es mi mujer entre las [distintas] mujeres». Para la mujer, sin embargo, el objeto que personifica el mundo para ella (*a* en nuestro diagrama) es *mi* marido, *mis* hijos, en medio de un mundo relativamente poco interesante. Este marido «único» tiene un lado sombrío para la esposa, exactamente igual que vimos en el caso del hombre en relación con la mujer real.



Los símbolos C.C., c.p., i.p. e I.C. representan lo mismo que en el Diagrama 3.
x'x = Aspecto dual fusionado de lo consciente colectivo.
y'y = Aspecto dual fusionado de lo inconsciente colectivo.
a = Hombre real u objeto absoluto.
b = Ánimus.
b' = Pluralidad de ánimus.

Diagrama 4

De forma similar, el ánimus tiene un lado luminoso y un lado oscuro, pero equilibrando al hombre único a nivel consciente, tenemos en lo inconsciente de la mujer una multitud de figuras del ánimus. El hombre entiende su relación con su ánima como una experiencia enormemente emocional, mientras que la relación de la mujer con su ánimus entra más en el ámbito del *logos*. Cuando un hombre es poseído por su ánima se encuentra bajo el dominio de unas vivencias emocionales peculiares, no puede controlar sus emociones, sino que antes bien estas lo controlan a él. Una mujer dominada por su ánimus está poseída por las opiniones. Tampoco discrimina demasiado respecto de estas opiniones. Puede decir fácilmente: «En mil novecientos tantos, papá me dijo esto», o «Hace unos años un hombre de barba blanca me dijo que esto era verdad», y en razón de ello continúa siendo verdad para ella por toda la eternidad. El hombre que se encuentra con este fenómeno en una mujer lo percibe como un prejuicio implícito. Es algo extraordinariamente incomprensible para él, y sumamente molesto debido a su poder e invisibilidad.

De este modo, llegamos a la relación de la mujer con lo consciente colectivo. Dado que no tengo los sentimientos de una mujer, tal vez no esté capacitado para arrojar mucha luz sobre en qué consiste dicha relación, pero en la medida en que la familia parece ser la base real de la vida de una mujer, tal vez sería justo decir que la actitud de la mujer hacia el mundo de lo consciente es la de una madre. La mujer también tiene una actitud peculiar hacia la naturaleza, mucho más confiada que la del hombre. Siempre está diciendo: «Vaya por Dios, bueno, todo saldrá bien», justo cuando el hombre está a punto de explotar en un mar de angustia. Debe haber algo de este estilo para explicar el hecho de que se den tres veces más suicidios en los hombres que en las mujeres. Pero siempre podemos encontrar que, aunque en la relación de la mujer con lo consciente colectivo no existe la marcada disociación que acontece en el caso del hombre, sigue existiendo la suficiente dualidad como para permitirnos incluir un símbolo tal que $x'x$. Dicho con otras palabras, la mujer ve que el querido y anciano dios que va a hacer que todo salga bien, también tiene sus propios estados de ánimo y sus altibajos, por lo que tampoco debemos confiarnos demasiado. Este sería el elemento de escepticismo, el lado sombrío. Los hombres tienden a separar x y x'. Las mujeres tienden a tomarlos conjuntamente. Si escuchamos una discusión entre hombres, siempre les oiremos mantener diferenciados el aspecto positivo y el aspecto negativo del tema objeto de discusión; pueden debatir, ora el uno, ora el otro. Pero iniciemos una discusión con una mujer en donde la premisa lleva implícita este principio de discriminación, y al cabo aproximadamente de unos dos minutos la mujer habrá dejado atrás la totalidad de nuestra estructura lógica llevando el lado positivo al centro mismo del aspecto negativo, y viceversa. Tampoco lograremos jamás persuadirla de que con ello ha des-

truido la lógica del debate. Para su forma de pensar, uno y otro se corresponden muy estrechamente. Esta lucha en favor de un principio de unidad recorre todos sus procesos psicológicos, al igual que el principio contrario, el de discriminación, recorre los del hombre.

Ahora bien, por lo que se refiere a lo inconsciente de la mujer, el panorama se vuelve ciertamente más oscuro. Pienso que de nuevo se puede encontrar aquí la figura de una madre, y que de nuevo esta tiene un aspecto dual, pero de una forma peculiar. Como vimos en el caso del hombre, este tiene una división definida entre bueno y malo, Cosmos y Caos, pero en lo inconsciente colectivo de la mujer aparece una fusión de lo humano con lo animal. Me he sentido enormemente impresionado por el carácter animal de lo inconsciente de la mujer, y tengo motivos para pensar que la relación de la mujer con el elemento dionisíaco es muy fuerte. Tengo la impresión de que el hombre estuviera verdaderamente más alejado del animal que la mujer —no digo que no exista una fuerte semejanza con el animal en él, pero no es una afinidad tan psicológica como en el caso de las mujeres—. Viene a ser como si en los hombres la similitud con el animal se detuviera en la médula espinal, mientras que en las mujeres se extiende en dirección a los estratos inferiores del cerebro; o que el hombre conservara el reino animal dentro de él por debajo del diafragma, mientras que en el caso de las mujeres se extiende a todo lo largo de su ser. Cuando el hombre advierte este hecho en las mujeres, da inmediatamente por supuesto que la naturaleza animal de las mujeres es exactamente igual que la suya, siendo la única diferencia que ella tiene más cantidad de dicha naturaleza. Pero esto es absolutamente erróneo, pues la animalidad de la mujer contiene espiritualidad, mientras que en el caso del hombre la animalidad es exclusivamente bruta. El lado animal de la mujer es probablemente similar al que podemos encontrar en animales de características tales como el caballo, si pudiéramos ver dicho animal desde dentro de él mismo, en lugar de verlo únicamente desde fuera, como de hecho lo vemos de ordinario. Si pudiéramos ver la vida psíquica de un caballo desde su interior, nos parecería de lo más extraño. Pero el hombre siempre está mirando el animal desde el exterior —no tiene en su inconsciente la animalidad psíquica que la mujer tiene en el suyo—.

Obviamente, tan solo he podido presentarles aquí un esbozo del vasto campo de la psicología femenina. Son muchas las cuestiones que pueden surgir en relación con ello.

(A esto le siguió un debate que adoptó dos líneas generales: en primer lugar, el hecho de que los hombres tendían a separar los pares de opuestos y las mujeres a preservar una unión relativa entre los mismos; y, en segundo lugar, referido a si el doctor Jung le había hecho justicia o no al

grado de consciencia que las mujeres habían logrado alcanzar dentro de su peculiar mundo de emociones.

En relación con el primer punto, el señor Schmitz dijo que le parecía que la diferencia esencial entre los hombres y las mujeres era que la mujer tenía un sentido de la polaridad que le venía dado por naturaleza, mientras que el hombre accedía a dicho sentido a través del intelecto —dicho con otras palabras, que la mujer seguía siendo inconsciente y el hombre consciente, y que este era el sentido fundamental de la presencia de Helena, o de la figura de un ánima, junto con el anciano—).

Dr. Jung: Sí, así es como les parece a los hombres, pero debemos recordar siempre que una mujer puede tener una modalidad de consciencia que un hombre no alcanza a comprender, y debido a ello nos encontramos con los típicos errores que comete el hombre con respecto a las mujeres. Helena es únicamente mujer a los ojos de un hombre, es lo que un hombre desearía, pero no es en modo alguno lo que una mujer llamaría una verdadera mujer; es un artificio. Una mujer real es una persona completamente diferente, y cuando un hombre se tropieza con ella y proyecta sobre ella la figura de Helena, la cosa sencillamente no encaja, y el desastre será inevitable.

El señor *Schmitz* pensaba que no había nada de extraño o de excepcional en la modalidad de consciencia de las mujeres, solo que las mujeres tenían esta tendencia inevitable a mezclar cosas que en rigor debían permanecer separadas.

Dr. Jung: Pero esto es nuevamente un prejuicio masculino. La modalidad de consciencia que ha desarrollado el hombre tiende hacia la disociación, o hacia la discriminación, pero el principio de unión al que la mujer se adhiere no es necesariamente un mero estado de inconsciencia sin más, como usted parece insinuar, si bien es absolutamente cierto que por lo general las mujeres sí suelen mostrar de hecho una cierta reticencia ante la posibilidad de volverse conscientes.

(Respecto del segundo punto, a saber, en lo referente a si el doctor Jung había hecho justicia a la consciencia que las mujeres habían alcanzado en el mundo de las emociones, se dijo que, si bien había logrado mostrar muy claramente las diferenciaciones que habían alcanzado los hombres en el ámbito de lo consciente colectivo, en lo referente a las mujeres aplicado a ese ámbito, nos había dejado más bien con la impresión de que la mujer era una criatura irremediablemente amorfa. A algunas personas de la clase les parecía que, a fin de poder disponer de un cuadro más completo de la situación, debería haberse hecho un poco más de hincapié en el hecho de que la mujer había desarrollado un mundo de valores emocionales en el que era capaz de diferenciar con la misma sutileza como

pudiera hacerlo el hombre en el mundo del intelecto, y que era igual de desconcertante para ella ver estos valores emocionales pisoteados por el hombre insensible, como con frecuencia solía suceder, como irritante era para el hombre ver sus valores intelectuales «revueltos unos con otros» por parte de la mujer irreflexiva).

SESIÓN 15

PREGUNTAS Y DISCUSIÓN

Dr. Jung: Antes de pasar a las preguntas, me gustaría mandarle a la clase un pequeño trabajo que estoy ansioso de que se haga: se trata del análisis de tres libros que tratan acerca del tema del ánima: *Ella*, de Haggard; *La Atlántida*, de Benoît, y *Das grüne Gesicht* [El rostro verde], de Meyrink[1]. Me gustaría que formaran tres equipos de trabajo de unas cinco personas cada uno, para analizar estos tres libros, y que cada equipo seleccione un moderador que informará de los hallazgos del grupo. De este modo me brindarán una muy buena idea respecto de qué es lo que han sacado en claro de estas sesiones. Por supuesto, pueden proceder de la forma que crean más conveniente, pero me gustaría darles las siguientes indicaciones: 1) Por el bien de las personas de la clase que puede que no hayan leído el libro sobre el que se vaya a debatir, primero deberíamos tener un *résumé* [sinopsis] de los contenidos; 2) a continuación debería procederse a una caracterización y una interpretación de los *dramatis personae*; 3) esto debería ir seguido de una presentación de los procesos psicológicos implicados, las transformaciones de la libido y la conducta de las figuras inconscientes, desde el principio hasta el final. Sin duda, la presentación del material llevará cerca de una hora, y después nos debería quedar alrededor de media hora para la discusión.

1. H. R. Haggard, *She*, Londres, 1887 [*Ella*, Valdemar, Madrid, 1998]; P. Benoît, *L'Atlantide*, París, 1920 [*La Atlántida*, RBA, Barcelona, 2012]; G. Meyrink, *Das grüne Gesicht*, Leipzig, 1916 [*El rostro verde*, Sirio, Málaga, 1988]. En sus escritos posteriores, Jung citaba con frecuencia las dos primeras obras como ejemplos supremos del ánima. Al parecer, había conocido por primera vez *La Atlántida* por la época de su viaje a Argelia y Túnez en marzo de 1920; cf. *Word and Image*, p. 151.

(La clase propuso que, en lugar de que los tres libros trataran sobre los problemas relacionados con el ánima, sería interesante que uno de ellos tuviera que ver con el ánimus. Siguiendo la recomendación del doctor Jung, se eligió una novela llamada *La viña del mal*, de Marie Hay[2], en vez de *Das grüne Gesicht*).

Los equipos quedaron compuestos de la siguiente manera (el moderador aparece indicado con *):

Ella	*La Atlántida*	*La viña del mal*
Dra. Harding*	Sr. Aldrich*	Dra. Mann*
Srta. Baynes	Sra. Zinno	Sr. Robertson
Dr. Bond	Srta. Houghton	Srta. Hincks
Sr. Radin	Srta. Sergeant	Sr. Bacon
Dra. Ward	Sr. Bacon	Dra. de Angulo

EXPOSICIÓN[3]

El Diagrama 5 representa un estado ideal que jamás encontramos en la realidad, es decir, presupone una consciencia completa de todas las funciones. Por ese motivo, he representado todas las funciones en un solo plano. En el centro aparece un núcleo virtual al que llamo sí-mismo[4], que representa la totalidad o la suma de los procesos conscientes e inconscientes. Esto contrasta con el yo [*ego*] o sí-mismo parcial, que no concebimos en contacto con los elementos inconscientes de los procesos psicológicos. Debido precisamente a que el yo no está en contacto con el lado inconsciente de nuestra personalidad —es decir, que no está en contacto necesariamente con él—, con harta frecuencia tenemos una idea de nosotros mismos muy diferente de la que los demás se hacen de nosotros, incluso teniendo en cuenta las proyecciones. Lo inconsciente está continuamente desempeñando su papel, a veces incluso una parte enfática, sin que nos percatemos de la huella que deja en nosotros. Puedo hacer lo que de hecho son cosas verdaderamente muy complejas sin saber que las he hecho —por ejemplo, mientras voy andando por la calle, puedo ir esqui-

2. *The Evil Vineyard*, Nueva York/Londres, 1923. La Honorable Lady Agnes Blanche Marie Hay (1873-1938), inglesa de nacimiento, casada con el diplomático alemán Herbert Beneckendorff und von Hindenburg. Entre sus libros figuraba una biografía crítica del poeta suizo Gottfried Keller (1920). Para los comentarios sobre las novelas de Hay, Haggard y Benoît, cf. «Alma y tierra» (1927/1931), OC 10,2, § 75-91. Para los informes de los equipos de trabajo y la discusión dentro del contexto del presente seminario, véase *infra* el «Apéndice a la Sesión 16».

3. La presentación clásica que hace Jung de su teoría de los tipos funcionales aparece en *Tipos psicológicos* (OC 6), cap. 10.

4. En el diagrama, «individuo».

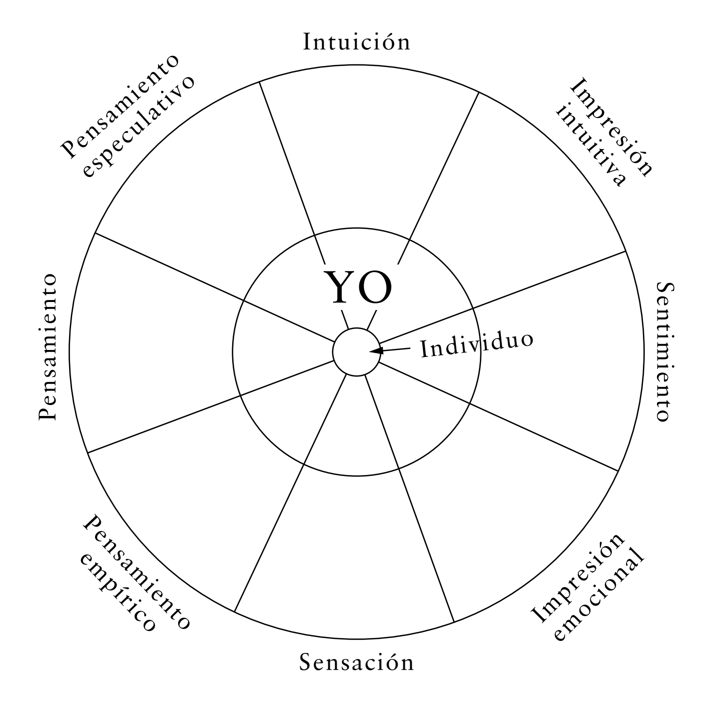


Diagrama 5

vando con cuidado aquí y allá a una multitud de gente, y sin embargo, si alguien me pregunta, después de dejar atrás uno o dos bloques de edificios: «¿A cuántas personas has adelantado?», sería absolutamente incapaz de decirlo. Cada una de las personas a las que he adelantado, sin embargo, ha sido registrada separadamente en mi mente; simplemente, no he dispuesto los resultados para que tengan influencia sobre mi yo—.

De forma similar, es raro que procuremos tomar consciencia de las expresiones de nuestros rostros, y sin embargo, de continuo se están asomando cosas procedentes de lo inconsciente que son perfectamente visibles para el observador externo, al que a veces le resulta difícil comprender nuestra ignorancia respecto de cosas que él puede ver con tanta claridad. En la medida, pues, en que quedan tantas cosas en nosotros que no son tenidas en cuenta por el yo, no se puede decir que este último represente la totalidad de los procesos mentales.

Evidentemente, no podemos estar absolutamente seguros de que tengamos este centro virtual que yo he dado por sentado que existe; se trata de algo que no es susceptible de demostración. En lugar de un solo centro, podemos tener dos o más, o, como en el caso de la *dementia praecox*,

una multitud. Pero cuando nos las habemos con un individuo más o menos normal, existe siempre un centro en el que confluyen las cosas, y cuando acontece algo crucial, eso parece provenir de dicho gobierno central. Algunas personas proyectan la reacción que reciben procedente de este núcleo central de ellos mismos, a la manera de un mensaje de Dios. Este centro de autorregulación, pues, constituye un postulado que damos por supuesto.

He representado el sí-mismo como un punto en el medio del diagrama, pero también se puede pensar igualmente que incluye el todo, o que se expande de hecho por todo el mundo. La filosofía hindú describe el sí-mismo, según yo lo entiendo, como algo que es más pequeño que lo pequeño y, sin embargo, más grande que lo grande.

Volviendo al diagrama, verán ustedes que he distribuido las distintas funciones a la manera de sectores del círculo. Empecemos por el *pensamiento*[5], o intelecto puro. Como función racional estaría conectado con la función irracional de la *intuición* mediante lo que llamamos *pensamiento especulativo*, o pensamiento intuitivo. A continuación pasamos al polo opuesto al pensamiento, a saber, el *sentimiento*, a través de la *impresión intuitiva*, y de ahí al polo opuesto a la intuición, la *sensación*, por vía de la *impresión emocional*. La emoción sería aquella modalidad de sentimiento que constituye un estado fisiológico, y que es percibida por la sensación. Partiendo de la sensación, volvemos nuevamente al *pensamiento* a través de una modalidad de pensamiento que llamamos *pensamiento empírico*, esto es, el pensamiento acerca de los hechos. Tenemos, así pues, la concepción de que, a través de una fácil transición, el pensamiento pasa indistintamente ya sea a la intuición o a la sensación, o viceversa, pero que está extremadamente apartado del sentimiento.

Procedamos a continuación a tratar de llegar a una noción más precisa acerca del sentimiento, aunque, como ya hemos podido observar en sesiones anteriores, esta es una tarea plagada de dificultades. ¿Quiere la clase hacer alguna sugerencia en lo referente a cuál podría ser la naturaleza esencial del sentimiento?

(La clase hizo un par de sugerencias, pero, todo hay que decirlo, con más entusiasmo por el tema que éxito en hallar una solución. Contemplado desde un primer punto de vista, se hizo un esfuerzo por definir el sentimiento de forma tal que se evidenciara que el mismo está presente en todas las funciones restantes; contemplado desde otro punto de vista, se pensó que la definición debería ser tal que se pudiera aplicar únicamente al sentimiento propiamente dicho. Se acordó en términos generales que la

5. Se ha añadido las cursivas en este pasaje por razones de claridad. El párrafo aparece citado en J. Corrie, *ABC of Jung's Psychology*, pp. 29 s.

definición de sentimiento aceptada actualmente en la psicología analítica —esto es, como la función en donde se formulan los valores subjetivos— no era satisfactoria, y que una definición satisfactoria debía incluir el ideal de una dinámica existente entre sujeto y objeto. El final de la hora sorprendió a la clase todavía enfrascada en este debate. Se le pidió al doctor Jung que hiciese un breve resumen de cuál era su punto de vista).

Dr. Jung: Mi idea es que el sentimiento sería, por un lado, una modalidad irreflexiva de apreciación y, por otro, una relación dinámica.

SESIÓN 16

Dr. Jung: Me parece que existen algunos puntos referidos a las funciones en general que necesitan una mayor clarificación. Me gustaría hablarles ahora de las cuatro funciones en relación con la realidad, pues mi idea es que cada una de dichas funciones conduce al sujeto a un determinado aspecto particular de la realidad. Este diagrama (6), así pues, representa las cuatro funciones principales que emanan de un centro virtual y que, tomadas en su totalidad, constituyen al sujeto.

El sujeto está suspendido en un mundo de objetos y no puede concebirse separado de ellos. Normalmente, clasificamos como objetos únicamente aquellas cosas pertenecientes al mundo externo, pero igualmente

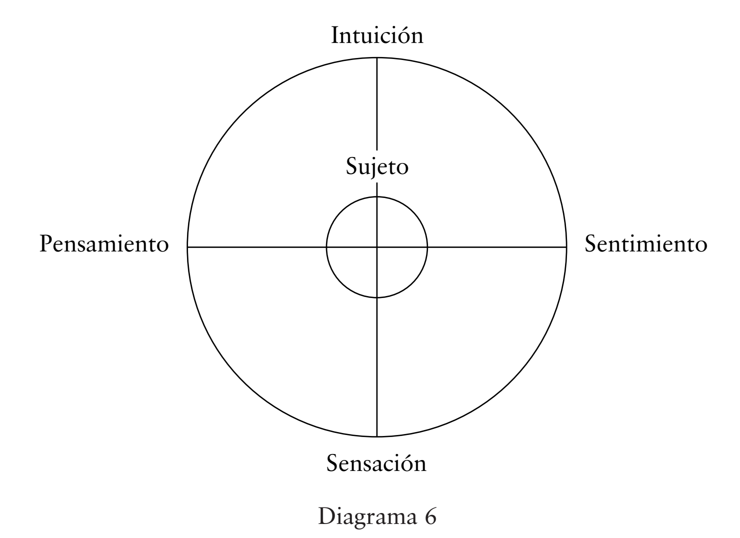


Diagrama 6

importantes son los objetos intrapsíquicos con los cuales el sujeto está en contacto. A esta última clase corresponde cualquier contenido consciente que se haya deslizado fuera de la consciencia, haya sido olvidado, como solemos decir, o reprimido; y todos los procesos inconscientes. Existen siempre partes de nuestras funciones que están dentro de nuestro consciente, y partes que están fuera del mismo, pero que continúan dentro de la esfera de la actividad psíquica.

Algunos de estos objetos intrapsíquicos verdaderamente me pertenecen, y cuando los olvido, se pueden comparar con piezas de mobiliario que se han perdido. Pero otros, por el contrario, son intrusos dentro de mi entorno psíquico y proceden de lo inconsciente colectivo. O bien el intruso puede proceder del mundo externo. Tomemos, por ejemplo, el caso de una tradición. Esta puede ser inconsciente y, por ese motivo, ser un objeto que surge de mí mismo, o puede originarse desde fuera por algo existente en los alrededores.

Obviamente, el mundo externo no deja de tener un efecto sobre las funciones. Si las sensaciones fueran únicamente subjetivas y no tuvieran ninguna base en la realidad, no irían acompañadas por la convicción que les es característica. Ciertamente, no todo el sentido de la convicción se basa en el efecto derivado del objeto externo. A veces existe igualmente un fuerte elemento subjetivo, como demuestra el caso de las alucinaciones y de los delirios que se observan en los casos patológicos. Pero la mayor parte de la convicción que conlleva la sensación se deriva de la relación de la sensación con el hecho transubjetivo u objetivo en la realidad. Es de la realidad tal y como es de lo que nos habla la sensación, no de la realidad tal y como podría haber sido, ni de la realidad tal y como podría ser, sino de la realidad tal y como es *en este mismo y preciso momento*. En razón de ello, la sensación nos brinda únicamente una imagen estática de la realidad, y este sería el principio fundamental del llamado tipo funcional sensitivo.

Ahora bien, la intuición lleva consigo una sensación similar de certeza, pero respecto de una modalidad diferente de realidad. Nos habla de la realidad de las posibilidades, pero para el tipo funcional intuitivo esta es una realidad tan absoluta como la que pueda poseer el hecho estático. En la medida en que podamos comprobar la validez de la intuición viendo si las posibilidades identificadas acontecen o no verdaderamente de hecho, y dado que millones de estas posibilidades identificadas por intuición se han visto materializadas, es perfectamente legítimo que el tipo intuitivo valore su función como un medio de comprender una de las facetas de la realidad, a saber: la realidad dinámica.

Por lo que se refiere a las funciones racionales, la cosa cambia. El pensamiento se basa en la realidad tan solo indirectamente, pero no obstante puede acarrear exactamente la misma convicción. Nada es más real que

una idea para la persona que piensa. Existen determinadas ideas generales o colectivas a partir de las cuales el pensador deriva la formulación de su juicio, y a estas ideas las conocemos como los modos lógicos, pero estos a su vez se derivan de alguna otra idea subyacente: dicho con otras palabras, los modos lógicos se retrotraen a los orígenes arquetípicos. Sería difícil, ciertamente, seguir el rastro de su historia, pero algún día, cuando los hombres sean más inteligentes que ahora, indudablemente se conseguirá. Pero si seguimos la historia del pensamiento de la forma aproximativa que nos es posible ahora, se puede ver fácilmente que todas las épocas han reconocido la existencia de imágenes primordiales. Para Kant se trataba de los *noumena*, *das Ding an sich* [la cosa en sí]. Para Platón eran las *eidola*, los modelos que existían antes de que existiera el mundo, a partir de los cuales se derivaron todas las cosas del mundo.

El pensamiento, pues, se deriva de la realidad de la imagen, pero ¿tiene una realidad la imagen? Para responder a esta pregunta, volvamos al ámbito de las ciencias naturales, donde podemos encontrar abundantes pruebas de la potencia que posee una imagen. Si partimos en dos una lombriz de tierra, el segmento que contiene la cabeza desarrollará una nueva cola, y el segmento que contiene la cola desarrollará una nueva cabeza. Si destruimos el cristalino del ojo de una salamandra, se desarrollará un nuevo cristalino. En ambos casos, debemos suponer que el organismo lleva dentro de sí, de alguna forma, una imagen de su totalidad, totalidad esta que tiende a restablecerse cuando se ve interrumpida o perturbada. De la misma forma, el hecho de que el roble adulto esté contenido dentro de la bellota sugiere este principio de la imagen del todo. Evidentemente, el principio del restablecimiento de la integridad del todo en el caso de que una parte sea cercenada funciona dentro de unos límites. El elemento reemplazado es de naturaleza más arcaica que el original. Así, podemos decir hablando en términos generales que si se elimina una forma diferenciada, el órgano sustituido se retrotrae a un nivel más primitivo. Lo mismo sucede a nivel psicológico. Es decir, tan pronto como dejamos a un lado la función más diferenciada, retrocedemos al nivel arcaico. Podemos ver esto incluso en algo tan sencillo como el desarrollo de una argumentación. Si no logramos convencer por medio del pensamiento lógico, lo abandonamos y recurrimos a otros medios más primitivos: a saber, levantamos la voz, nos refugiamos en lugares comunes, nos volvemos sarcásticos o ácidos. Dicho con otras palabras, al fallarnos nuestras herramientas más refinadas, agarramos el martillo y las tenazas de la emoción.

Volviendo a esta cuestión de las imágenes, encontramos algo en la naturaleza que se corresponde con el principio implicado en las mismas. Cuando aplicamos el concepto de imagen al pensamiento únicamente, suponemos que las imágenes son estáticas. Los grandes filósofos han ha-

blado de ellas siempre como algo eterno. Son estas imágenes estáticas las que subyacen al pensamiento y constituyen la base del pensamiento. Podemos llamarlas, si queremos, el *logos*.

El sentimiento, como hemos visto, también incluye una convicción de realidad, es decir, tiene que ver con un hecho transubjetivo. Tomado desde determinados aspectos, el sentimiento puede guardar una cierta similitud con el pensamiento, pero eso es meramente una conexión aparente, no una relación real. En consecuencia, por ejemplo, puedo tomar el concepto de libertad y poner de manifiesto que se trata de un concepto estático sumamente abstracto, esto es, puedo quedarme con la idea; pero la libertad puede transmitir igualmente un sentimiento muy poderoso. De la misma forma, la expresión «mi país» puede ser tomada abstractamente o emocionalmente. De esta forma, la mayoría de nuestras ideas generales son valores emocionales y también imágenes intelectuales, de modo que podemos decir que el hecho que subyace al sentimiento sería una imagen dinámica. Es decir, se trata de una imagen que funciona, que tiene una fuerza motriz. Una declaración abstracta de emociones no conmueve, es algo estático. Si defino a Dios como la totalidad invariable e inalterable de todos los procesos cambiantes, ¿qué tengo, en ese caso, sino una idea absolutamente estática? Pero es fácil imaginar a Dios como una imagen dinámica extremadamente potente. Pues la totalidad de las imágenes dinámicas pueden hacer uso del *eros*.

Para resumir, hemos tomado en consideración cuatro tipos de realidades: 1) la realidad estática que nos llega a través de la sensación; 2) la realidad dinámica revelada por la intuición; 3) las imágenes estáticas que nos vienen dadas por el pensamiento; 4) las imágenes dinámicas detectadas por el sentimiento.

Doy por supuesto que el hecho del descubrimiento de las cuatro funciones equivale a formular una aseveración acerca del mundo, es decir, que el mundo incluye estos cuatro aspectos de la realidad. No tenemos forma de saber si el mundo es Cosmos o Caos, pues tal y como conocemos el mundo, todo el orden lo ponemos nosotros mismos. Podemos pensar en la posibilidad de que el mundo pudiera cambiar de tal forma que diera origen a otra función u otras funciones; mientras tanto, ofrezco estos conceptos como un posible punto de referencia.

Así pues, ahora pueden ver lo que pienso del sentimiento.

Me han preguntado si, en el caso de que una serie de personas dentro de la clase formulara una aseveración acerca de qué es el sentimiento tal y como se les hace presente a ellos, estaría yo dispuesto a discutirlo. Por supuesto que lo haré encantado, será una forma ventajosa y útil de entrar en materia; pero debo advertirles que no tomen el sentimiento demasiado subjetivamente en ese caso. Cada uno de los distintos tipos funcionales tiene una forma en particular de ver el sentimiento, y es probable

identificar cosas acerca del sentimiento que no sean ciertas de otros tipos. Por consiguiente, uno de los puntos con respecto a las funciones que ha sido más rebatido es mi opinión de que el sentimiento es racional. Mis libros han sido leídos en gran parte por intelectuales, los cuales obviamente no han sido capaces de ver el sentimiento desde este aspecto, porque el sentimiento en ellos es algo completa y absolutamente irracional, al estar contaminado por elementos procedentes de lo inconsciente. De forma similar, las personas con un nivel de sentimiento medianamente desarrollado, pero en las cuales también se encuentra la intuición, sostienen que el sentimiento es una función irracional.

Es el destino de las personas buscar interpretar la vida principalmente a través de la función más fuerte existente en ellos. A veces es absolutamente imposible convencer a la persona de que no puede captar el mundo transubjetivo con la ayuda de una única función solamente, por muy fuerte que dicha función pueda ser. Con respecto al tipo racional, esto se me hizo patente en cierta ocasión de forma muy impresionante gracias a un hombre que vino a consultarme acerca de una neurosis compulsiva[1]. Me dijo: «No creo que pueda usted curarme, pero me gustaría saber por qué razón no puedo curarme dado que, como tendrá ocasión de ver, no hay verdaderamente nada que no sepa acerca de mí mismo». Y esto demostró ser cierto, había abordado su caso con una inteligencia ciertamente admirable, y desde el punto de vista freudiano estaba completamente analizado, pues no había ningún rincón de su pasado, ni retrotrayéndose a la infancia más remota imaginable, que quedara por explorar. En un primer momento no pude explicarme por qué razón este hombre no era capaz de mejorar. Entonces procedí a preguntarle acerca de su situación económica, dado que acababa de venir de St. Moritz y había pasado el invierno en Niza. «¿Ha logrado usted ganar tanto dinero como para permitirse vivir de esta forma, sin trabajar?», le pregunté. Se sintió molesto conmigo por presionarle acerca de este punto, pero finalmente tuvo que decir la verdad, a saber, que era incapaz de trabajar, que jamás había ganado ningún dinero por sí mismo, pero que estaba siendo mantenido por una maestra de escuela, que era diez años mayor que él. Dijo que nada de esto tenía absolutamente nada que ver con su neurosis, que quería a esta mujer, y ella a él, y que los dos habían *meditado* a fondo juntos acerca de la situación, y que todo estaba bien. Tampoco fui capaz en modo alguno de hacerle ver que se estaba comportando como un cer-

1. Jung describió este caso por primera vez, con más detalle, en una de las charlas que dio en Londres en 1924; véase *supra*, Sesión 14, n. 1. Cf. *Psicología analítica y educación* (1926/1946), OC 17,4, § 182; también «El problema fundamental de la psicología actual» [«Basic Postulates of Analytical Psychology», en su versión inglesa] (1931), OC 8,13, § 685, y las conferencias Tavistock (1935), OC 18/1, § 282.

do con esta mujer, que ella estaba viviendo con una cantidad ínfima de dinero mientras él andaba de juerga por toda Europa. Salió de mi despacho con la firme convicción de que, después de haber «meditado» a fondo todo el asunto, como gustaba de decir, aquello le permitía darlo por zanjado.

Pero el tipo sensitivo puede crucificar la realidad con igual facilidad. Supongamos que una mujer se ha enamorado del marido de su hermana. Este hombre es su hermano político y se supone que una mujer no se enamora de su hermano político, de manera que el hecho jamás será admitido en la consciencia. Únicamente los hechos, tal como vienen determinados por la situación tal y como es, son relevantes; las posibilidades que queden por detrás de esto, que no satisfagan este criterio, deben ser cuidadosamente excluidas. De esta forma estos dos tipos pueden vivir durante años y llegar únicamente a una conclusión sobre el verdadero estado de cosas a través del análisis personal.

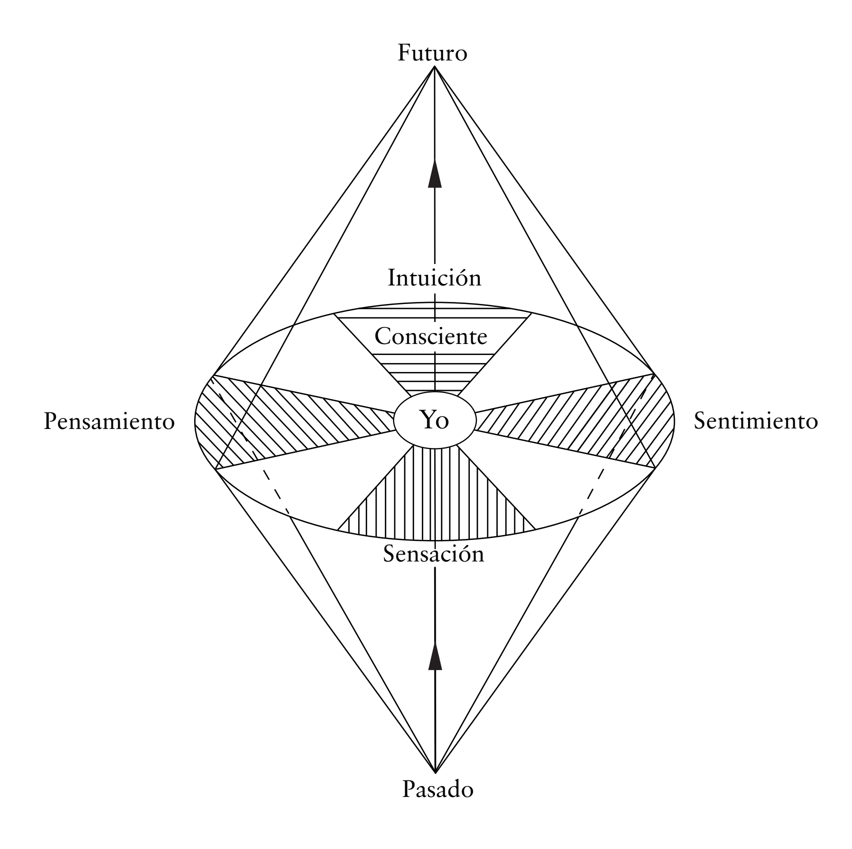


Diagrama 7

He hablado en más de una ocasión de la forma en que el tipo intuitivo puede hacer caso omiso de la realidad y, por su parte, ustedes podrán, estoy seguro de ello, aportar igual número de ejemplos de las distintas formas mediante las cuales el tipo emocional puede hacer lo mismo. Si algo desagrada a los sentimientos, el tipo emocional pasará por alto la realidad del hecho con la mayor facilidad.

Dado que las mujeres están más estrechamente vinculadas a Eros que los hombres, tienden a tener un concepto particular del ámbito del sentimiento, de igual modo que los hombres, incluso los menos intelectuales, tienden a tener un concepto particular del ámbito del pensamiento. Así, a hombres y mujeres les resulta difícil comprenderse entre sí. La mujer tiende a identificar el sentimiento con la realidad, el hombre se aferra obstinadamente al enunciado lógico.

Hasta este momento hemos venido hablando del sujeto como si este fuera invariable en el tiempo, pero, como bien sabemos, el cuerpo es una entidad tetradimensional, siendo el tiempo la cuarta dimensión. Si la cuarta dimensión fuese espacial, nuestros cuerpos serían similares a los gusanos —esto es, se extenderían en el espacio entre dos puntos—. En el Diagrama 7 he tratado de ofrecer una idea respecto de lo que sería un individuo moviéndose a través del espacio, es decir, en un espacio tridimensional. No podemos entender al individuo meramente como una entidad estática. Si queremos tener una imagen completa de él, debemos añadir el factor tiempo. El tiempo significa un pasado y un futuro, y por ese motivo el individuo únicamente está completo cuando le añadimos su estructura actual real como resultado de las experiencias pasadas y, al mismo tiempo, la estructura actual real tomada como el punto de partida de nuevas tendencias. Según esta idea, podemos distinguir la existencia de dos tipos: aquellos individuos que no quieren adentrarse en el tiempo que les ha tocado vivir y que se encuentran bajo el hechizo del pasado, y aquellos otros demasiado por delante de ellos mismos. Estos últimos únicamente pueden ser entendidos a través de sus tendencias.

Hasta el momento, los diagramas presentados han venido dejando de lado lo inconsciente. En el Diagrama 8 he tomado en consideración este factor. Este diagrama presupone un tipo racional plenamente desarrollado, en el que la sensación y la intuición son mitad conscientes y mitad inconscientes, y en el que el sentimiento está en el ámbito de lo inconsciente. Esto no quiere decir que un tipo psicológico de tales características esté falto de sentimiento; únicamente significa que, comparado con su pensamiento, su sentimiento no está bajo su control, sino que irrumpe en su carácter, por lo que normalmente no aparece en absoluto, y luego de repente toma posesión de él absolutamente.

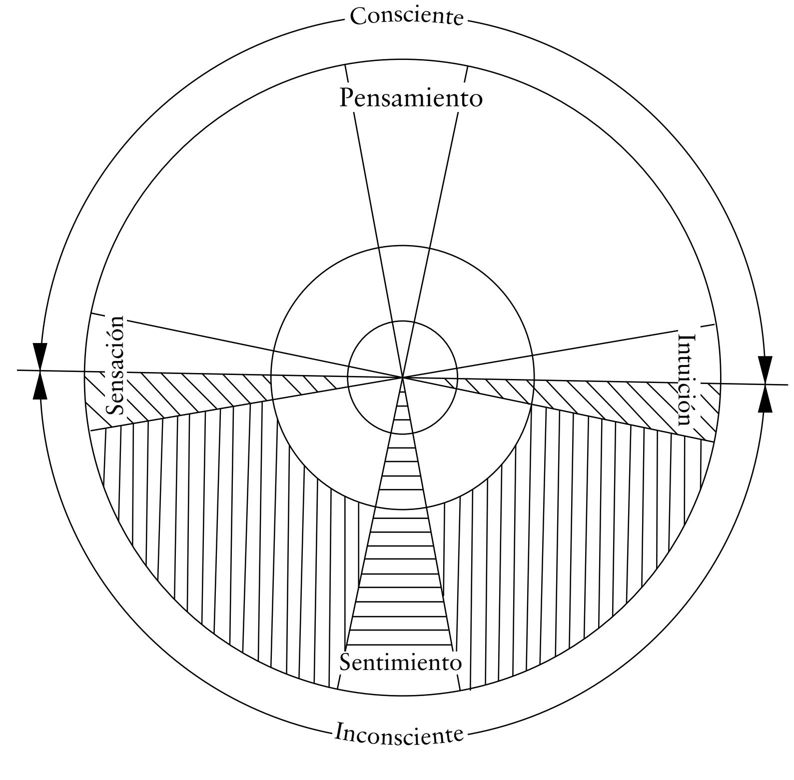


Diagrama 8

En el Diagrama 9, muestro al individuo en relación con el mundo de los objetos externos, por un lado, y con las imágenes de lo inconsciente colectivo, por otro. Relacionando y conectando al individuo con el primero de los mundos, esto es, con el mundo de los objetos externos, está la *persona*, desarrollada conforme a las fuerzas procedentes de dentro y las fuerzas procedentes de fuera en interrelación unas con otras. Podemos considerar a la *persona* como la corteza de la personalidad consciente. Como ya hemos indicado en otra parte, lo que vaya a ser la *persona* no es algo de nuestra plena elección, dado que jamás podemos controlar enteramente las fuerzas que entrarán en juego en nuestra personalidad consciente.

El centro de esta personalidad consciente es el yo. Si tomamos el estrato que hay «detrás» de este yo, llegamos al subconsciente personal. Este contiene nuestros deseos o fantasías incompatibles, nuestras influencias de la niñez, la sexualidad reprimida, y demás: en resumen, todas aquellas cosas que nos negamos a guardar en la consciencia por una u otra razón,

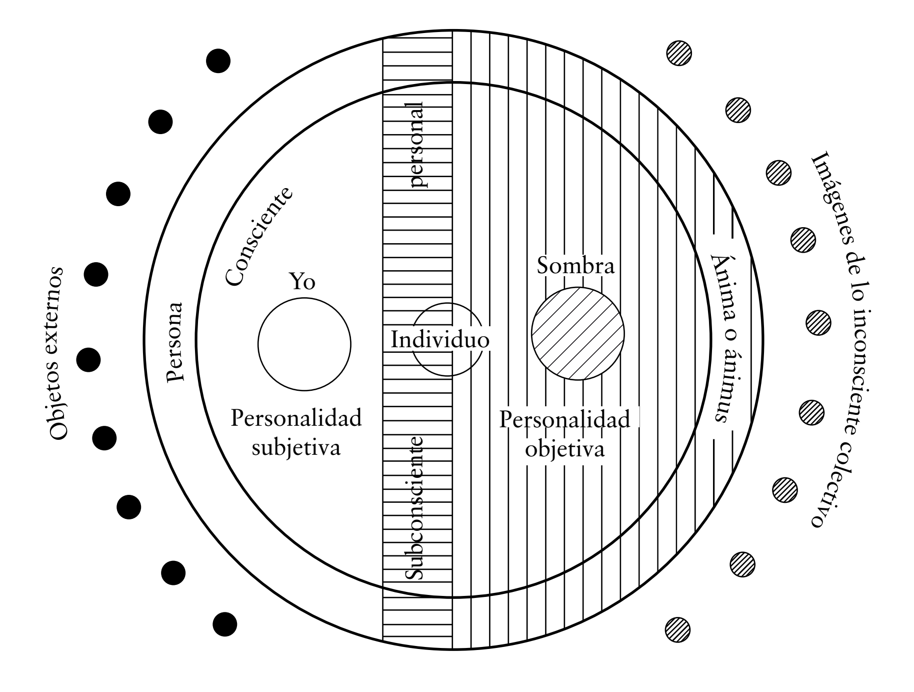


Diagrama 9

o que perdemos y van a parar fuera de la consciencia. En el centro está el núcleo virtual o gobierno central, que representa la totalidad del sí-mismo consciente e inconsciente.

Llegamos así a lo inconsciente colectivo tal y como está presente en nosotros —esto es, la parte de la experiencia racial que llevamos dentro de nosotros—. Es el hogar de los cabirios o los duendecillos, a quienes no podemos ver o, de lo contrario, dejan de servirnos[2]. En esta región de la psique suele aparecer en sueños otro centro virtual. Se trata de una figura menor de uno mismo habitualmente proyectada en un amigo, pues lo inconsciente hace estos «obsequios» con mucha facilidad. He llamado

2. [*2012*: Los cabiros o cabirios eran las deidades ctónicas celebradas en los misterios de Samotracia. Se consideraba que eran los promotores de la fertilidad y protectores de los marineros. Georg Friedrich von Creuzer y Friedrich Schelling consideraban que eran las deidades originales de la mitología griega, a partir de las cuales se desarrollaron todas las demás; cf. G. F. v. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leske, Leipzig, 1810-1823; y el tratado de F. W. Schelling, *Sobre las deidades de Samotracia* (1815), interpretado y traducido por R. F. Brown, Scholars Press, Missoula, MT, 1977. Jung tenía ejemplares de estas dos obras. Los cabiros aparecen en el *Fausto* de Goethe, parte II, acto 2. Aparecen igualmente en *Liber Novus* (pp. 306, 320 s. y 326 s.)].

a esto la sombra propia [*shadow self*]. El hombre primitivo ha desarrollado un intrincado entramado de relaciones con su sombra, las cuales simbolizan muy bien mi idea respecto del sí-mismo sombrío. El primitivo jamás debe pisar la sombra de otro, de igual modo que nosotros jamás debemos mencionar las debilidades del otro, aquellas cosas que hay en él y de las cuales se avergüenza y que por ello coloca fuera de la vista. El primitivo dice: «No salgas al mediodía, es peligroso que no puedas ver tu sombra». Nosotros decimos: «Ve con cuidado si no conoces tus propias debilidades».

Podemos denominar al yo consciente la personalidad subjetiva y a la sombra propia la personalidad objetiva. Esta última, compuesta de lo que forma parte de lo inconsciente colectivo dentro de nosotros, incluye las cosas que aparecen en nosotros como efectos. Pues ciertamente ejercemos efectos sobre las personas que no podemos ni predecir ni explicar adecuadamente. El instinto nos advierte de que nos mantengamos alejados de este aspecto racial [hereditario, ancestral] de nosotros mismos. Si nos volviéramos conscientes de las vidas ancestrales existentes dentro de nosotros, correríamos el riesgo de desintegrarnos. Un ancestro podría tomar posesión de nosotros y llevarnos a la muerte. El primitivo dice: «No dejes que un espíritu entre dentro de ti». Al decir esto, transmite la doble idea: «No dejes que un visitante entre dentro de tu inconsciente, y no pierdas un alma ancestral».

Es muy grande el sentimiento de temor reverencial del hombre primitivo en relación con lo que nosotros llamamos lo inconsciente colectivo. Para él es el mundo de los espíritus. La siguiente anécdota relatada por un explorador que vivió entre los esquimales constituye un ejemplo de este temor reverencial, compartido incluso por el hombre-medicina[3]. El explorador llegó a la cabaña de un esquimal polar donde se estaban realizando una serie de conjuros dirigidos a un hombre enfermo, con objeto de ahuyentar a los fantasmas o espíritus malignos que le estaban enfermando. Había un ruido enorme en la cabaña, con el hechicero saltando y corriendo de acá para allá como un loco. Tan pronto como vio al explorador, se quedó muy tranquilo y dijo: «Esto es un completo sinsentido». Le había tomado por otro hombre-medicina, porque se supone que nadie, excepto otro hombre-medicina, puede acercarse a una cabaña en la que está teniendo lugar un encantamiento semejante. Es costumbre también, en el caso de los hombres-medicina que están luchando con los espíritus, que se sonrían y se digan el uno al otro que la situación es toda ella un absolu-

3. La fuente que utiliza Jung puede haber sido K. Rasmussen, *Neue Menschen: Ein Jahr bei den Nachbarn des Nordpols* [trad. del original groenlandés *Nye Mennesker*] (1905/1907), libro que estaba en su biblioteca, o bien K. Rasmussen, *Across Arctic America* (1927), que citó en el seminario sobre *Análisis de sueños* (*Dream Analysis*, pp. 5 s.) (1928).

to sinsentido, no porque piensen que lo es, sino porque lo utilizan como una especie de broma apotropaica. Está en la naturaleza del eufemismo el que deba protegerles contra su propio temor.

Este miedo instintivo a lo inconsciente colectivo es de hecho muy fuerte en nosotros. Puede sobrevenir un flujo continuo de fantasías procedentes de él inundándonos, y la señal de peligro aparece cuando no es posible detener el flujo. Si alguien ha visto alguna vez suceder esto, se sentirá profundamente atemorizado. Por lo general no solemos emplear demasiada imaginación en estas cosas, pero el hombre primitivo lo sabe todo en relación con esto. En la mayoría de los casos, estamos demasiado desconectados de ello como para llegar siquiera a planteárnoslo.

Por lo que se refiere a la tarea un tanto delicada de localizar lo inconsciente colectivo, no debemos pensar que se limita tan solo al cerebro, sino que incluiría igualmente el sistema nervioso simpático. Únicamente aquella parte de lo inconsciente colectivo que constituye nuestra herencia vertebrada —esto es, que llega hasta nosotros procedente de nuestros ancestros vertebrados— entraría dentro de los límites del sistema nervioso central. Por lo demás, quedaría fuera de nuestra esfera psicológica. Se supone que los estratos animales muy primitivos se heredan a través del sistema simpático, y que los estratos animales relativamente ulteriores, correspondientes a la serie vertebrada, estarían representados por el sistema cerebro-espinal. Los estratos humanos más recientes forman la base de la consciencia actual, y de este modo lo inconsciente colectivo va extendiéndose hacia la consciencia, y únicamente en este respecto podemos decir que lo inconsciente colectivo es psicológico. Queremos reservar el término «psicológico» utilizado de este modo para aplicarlo a aquellos elementos que, cuando menos teóricamente, pueden ser llevados al ámbito del control consciente. De acuerdo con esto no se puede decir, hablando estrictamente, que el cuerpo principal de lo inconsciente colectivo sea psicológico, sino físico. Jamás insistiremos lo bastante en esta distinción, dado que cuando me he referido a lo inconsciente colectivo como algo «exterior» a nuestros cerebros, se ha dado por supuesto que quería decir que colgaban en alguna parte suspendidos en el aire. Después de esta explicación, espero que les quedará claro que lo inconsciente colectivo siempre está obrando sobre nosotros a través de los hechos transubjetivos, los cuales probablemente están tanto dentro como fuera de nosotros mismos.

A modo de ejemplo de cómo lo inconsciente colectivo puede obrar sobre nosotros a través del hecho interno, me gustaría poner el siguiente ejemplo: supongamos que un hombre está sentado en alguna parte fuera de casa, en el exterior, y un pájaro viene volando y se posa cerca de él. Otro día el hombre se encuentra en el mismo lugar y llega un pájaro similar. Esta vez el pájaro lo conmueve de una forma sumamente extraña, hay

algo misterioso relacionado con este segundo pájaro. El hombre ingenuo ciertamente dará por sentado que el efecto extraordinario del segundo pájaro se debe al mundo exterior, en la misma medida que el efecto normal producido por el primer pájaro. Si es una persona primitiva, distinguirá entre los dos efectos diciendo que el primer pájaro no era más que un pájaro, mientras que el segundo es un pájaro «doctor»*. Pero nosotros sabemos que el efecto extraordinario del pájaro «doctor» se debe a una proyección sobre él procedente de lo inconsciente colectivo, del interior del hombre.

Por lo común, únicamente a través de dicha proyección en el mundo externo es como nos volvemos conscientes de las imágenes de lo inconsciente colectivo. Supongamos, pues, que nos encontramos con un efecto extraordinario procedente del exterior. El análisis de dicho efecto pone de manifiesto que se corresponde con una proyección de un contenido inconsciente, y de este modo llegamos a tomar conciencia de dicho contenido. El caso mencionado más arriba constituye un ejemplo corriente en tanto que damos por supuesto que se trata de un individuo que se identifica principalmente con el yo o con lo consciente, pero si fuera el caso de que el individuo estuviera más del lado de su sombra, entonces sería capaz de advertir, sin necesidad de recurrir a la proyección, un movimiento inmediato —es decir, autónomo— de los contenidos inconscientes. Ahora bien, si el individuo es idéntico a su yo normal, en ese caso incluso dicha manifestación autónoma de lo inconsciente —es decir, una manifestación no impulsada por la proyección, ni por ningún efecto externo, sino originada dentro de él mismo— le parecerá como si viniera del mundo exterior. Dicho con otras palabras, es preciso tener un contacto muy estrecho con lo inconsciente, y una comprensión razonable del mismo, para que un hombre pueda darse cuenta de que el origen de sus experiencias mitológicas o espirituales está dentro de él mismo, y de que, independientemente de la forma que dichas experiencias parezcan adoptar, no proceden de hecho del mundo exterior.

Utilizando el diagrama del que acabo de hablar, esto es, el Diagrama 9, podemos dar una explicación de la experiencia del análisis. El analista realiza su acercamiento al analizante a través de la *persona*. Se cumplimentan ciertas formalidades relativas a los saludos y se intercambian cumplidos. De esta forma, llegamos a la puerta de acceso a lo consciente. A continuación, se examinan cuidadosamente los contenidos conscientes, y pasamos al subconsciente personal. Llegados a este punto, con frecuencia el doctor se sorprende de que muchas de las cosas encontradas aquí [en el subconsciente] no sean conscientes, dado que parecen tan obvias

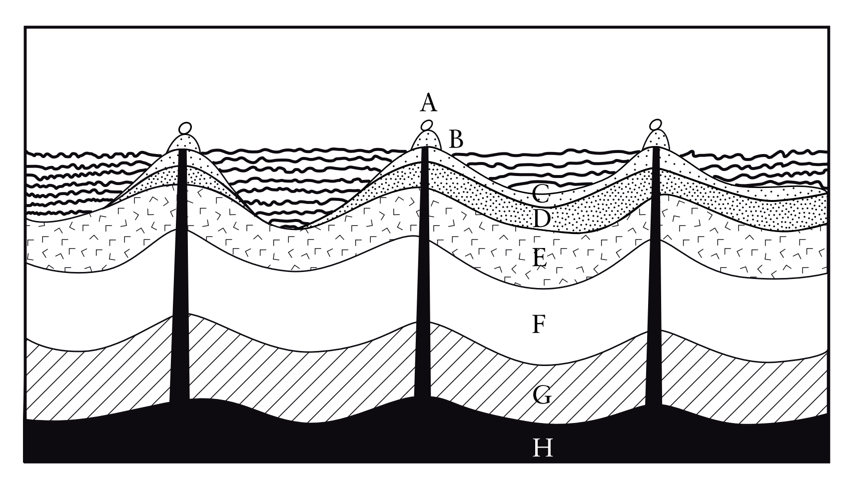
* En el sentido de pájaro-medicina, en la línea del colibrí portacintas piquirrojo, el ave nacional de Jamaica, llamado popularmente *Doctor Bird*. [*N. del T.*]

para el observador externo. Llegados al subconsciente personal, finaliza el análisis freudiano, como indiqué más arriba. Cuando hemos acabado de analizar el subconsciente personal, hemos acabado de analizar la influencia causal del pasado. A continuación debemos desplazarnos al lado reconstructivo, y lo inconsciente colectivo hablará bajo la forma de imágenes y se iniciará la consciencia respecto de los objetos inconscientes. Si logramos tener éxito en vencer dicho muro divisorio edificado por el subconsciente personal, la sombra podrá unirse al yo y el individuo se convierte en un mediador entre dos mundos. Ahora puede verse a sí mismo desde «el otro lado», así como desde «este lado». Llegados a este punto, la consciencia de la sombra propia no es empero [*though*][4], uno debe tener a su disposición igualmente las imágenes inconscientes. El ánimus o el ánima comienza a activarse entonces, y el ánima traerá consigo la figura del anciano. Todas estas figuras serán proyectadas en el mundo externo consciente, y los objetos de lo inconsciente comienzan a corresponderse con los objetos del mundo exterior, de forma que estos últimos, los objetos reales, adoptan un carácter mitológico. Esto supone un enriquecimiento enorme de la vida.

A menudo me han preguntado por la «geología» de la personalidad, y por ello he tratado de representar esto de alguna forma. El Diagrama 10 muestra a los individuos emergiendo de un determinado nivel común, a la manera de las cimas de montañas emergiendo del mar. La primera relación entre determinados individuos es la conexión derivada de la familia; a continuación viene el clan, que une a una serie de familias; a continuación la nación, que une a un grupo todavía mayor. Después de esto, podemos tomar un grupo grande de naciones conectadas, como por ejemplo el incluido bajo el rótulo del «hombre europeo». Continuando más abajo, llegaríamos a lo que podríamos llamar el grupo de los simios, o de los ancestros primates, y a continuación vendría el estrato animal en general, y finalmente el fuego central, con el cual, tal y como muestra el diagrama, todavía estamos conectados[5].

4. La *transcripción* original parece confusa. Tal vez quiera decir *enough* [«no *basta* con la consciencia de la sombra propia»].

5. *Nota al pie de la transcripción*: A raíz de algunos puntos confusos surgidos en relación con la sesión, el doctor Jung añadió a los apuntes algún material adicional [«Apéndice a la Sesión 16»] además del apéndice [la discusión sobre los tres libros] que le sigue.



A = Individuos.
B = Familias.
C = Clanes.
D = Naciones.
E = Grupo más amplio (hombre europeo, por ejemplo).
F = Ancestros primates.
G = Ancestros animales en general.
H = Fuego central.

Diagrama 10

APÉNDICE A LA SESIÓN 16

Al parecer ha habido un considerable malentendido sobre lo que dije acerca de la relación entre el sujeto y el objeto externo, y también respecto de la relación entre el sujeto y el mundo de las imágenes inconscientes. Con el material complementario que he añadido a la sesión tal y como fue presentada en la clase, espero haber sido capaz de clarificar estos puntos, pero dado que revisten una importancia excepcional, merece la pena proseguir un poco más con la cuestión, incluso aunque esto pueda suponer llevarnos un tanto lejos. Analicemos la cuestión históricamente, con objeto de arrojar más luz sobre el problema de la relación existente entre el sujeto y el objeto externo. Es este un tema acerca del cual los filósofos vienen disputando desde tiempos muy remotos. La doctrina del *esse in re* fue el punto de vista sostenido por el mundo antiguo. Todo lo que percibimos fuera de nosotros mismos está tan completamente «fuera» que no puede verse condicionado en modo alguno por nuestra forma de percibirlo. Viene a ser incluso como si hubiera una suerte de emanaciones procedentes de nuestros ojos, que iluminaran el objeto y lo hicieran visible para nosotros: tan poca es la consideración que esta visión muestra respecto del lado subjetivo de la experiencia de ver. Esta es la postura que sostiene el hombre no cultivado de hoy.

Esta concepción vino seguida de la doctrina del *esse in intellectu solo*, es decir, que lo que vemos es una imagen en la cabeza y nada más. La cuestión referente a si existen cosas más allá de esto se deja abierta. Ello conduce al solipsismo y hace del mundo una gigantesca alucinación.

Nuestra idea es la del *esse in anima*[6]. Este principio reconoce la objetividad de un mundo fuera de nosotros mismos, pero sostiene que de dicho mundo jamás podemos percibir nada, salvo la imagen que se forma en nuestra mente. Jamás vemos el objeto como tal, sino que vemos una imagen, la cual proyectamos fuera, sobre el objeto. Sabemos positivamente que esta imagen es tan solo imperfectamente similar a las cosas tal y como en realidad son. Así pues, es indudable, por ejemplo, que el sonido consta de ondas; pero únicamente cuando las ondas alcanzan una cierta proporción, digamos unas dieciséis por segundo aproximadamente, percibimos las ondas como sonido. Cuando la frecuencia de vibración es de dieciséis o más rápida, no percibimos onda alguna, sino que oímos un sonido; por debajo de dicha proporción, no oímos ningún sonido, pero sentimos la vibración del aire en la piel. Lo mismo se puede decir de la luz, la cual tiene un carácter ondulatorio cuando se la examina con los aparatos adecuados, pero que para nuestro ojo no posee nada de una naturaleza semejante. Ello pone de manifiesto en qué gran medida el mundo tal como lo percibimos es una imagen subjetiva —es decir, una imagen dentro de nosotros mismos—; pero, al mismo tiempo, dicha imagen está relacionada, e indispensablemente relacionada, con una cosa en sí, cuya naturaleza absoluta es independiente de nuestros sentidos e imposible de percibir para nosotros. Lo que fuere que percibimos es una imagen en la psique. En este sentido, incluso la realidad externa está en nuestra cabeza, pero únicamente en este sentido, y debemos evitar referirnos en exceso al mundo como un conjunto de imágenes subjetivas, no sea que transmitamos la impresión de suscribir un idealismo transcendental, el cual a nivel práctico viene a ser un *esse in intellectu solo*.

El *esse in anima* admite la naturaleza subjetiva de nuestra percepción del mundo, al tiempo que mantiene enfáticamente el supuesto de que la imagen subjetiva constituye el vínculo indispensable entre la entidad individual, o la entidad de la consciencia, y el objeto extraño desconocido. Sostengo incluso que este caso de la imagen subjetiva constituye la primera manifestación de una especie de función transcendente que se deriva de la tensión existente entre la entidad de la consciencia y el objeto extraño.

6. [*2012*: En 1921 escribe Jung: «¿Qué es en último término la idea si la psique no le confiere valor viviente? ¿Y qué es la cosa objetiva si la psique la despoja del vigor de la impresión sensible? ¿Qué es la realidad, de no ser ella una realidad en nosotros, un *esse in anima*? La realidad viva no viene dada en exclusiva ni por el comportamiento fáctico y objetivo de las cosas ni por la fórmula ideal, sino únicamente por la fusión de ambos en el proceso psicológico vivo, en el *esse in anima*» (*Tipos psicológicos*, OC 6, § 77)].

Todo aquello que dije a propósito de la imagen de la así llamada realidad externa he de decirlo también a propósito de las imágenes de lo inconsciente colectivo: a saber, que las mismas remiten a las influencias de objetos externos que existen absolutamente, y constituyen las reacciones psíquicas a los mismos, siendo la única diferencia entre la imagen de la realidad externa y el arquetipo que la primera es consciente y la segunda inconsciente. El arquetipo, no obstante, aparece asimismo en el así llamado mundo externo, cuando no es «desenterrado» en nosotros mediante un procedimiento analítico. Pero podemos aplicar los mismos procesos analíticos a las imágenes de la realidad externa igualmente, y ver cuán subjetivas son.

Existe una diferencia adicional entre las imágenes de la realidad externa y los arquetipos. Las imágenes de la realidad externa conforman los contenidos de nuestra memoria consciente y también de nuestras reminiscencias artificiales —esto es, de nuestros libros, archivos, etc.—, mientras que los arquetipos son registros de reacciones a imágenes sensoriales subjetivas. En nuestra memoria consciente registramos las cosas tal y como son subjetivamente, como recuerdos de hechos reales, pero en lo inconsciente registramos las reacciones subjetivas a los hechos tal como los percibimos en lo consciente. Debemos suponer que existen estratos incluso dentro de tales repercusiones, esto es, reacciones de reacciones, y que los mismos conformarían la estratificación de la mente.

Tomemos el siguiente ejemplo: el hecho de que el cristianismo haya persistido a través de los siglos ha dejado una cierta reacción en nuestra mente inconsciente; llamémosle reacción *b*. Esta sería una repercusión a otra reacción a la que podemos llamar reacción *a*, esto es, nuestra relación consciente con el cristianismo a lo largo de los siglos. Es la reacción *b*, la repercusión a la reacción consciente, la que alcanza los estratos inconscientes y persiste en nuestra mente bajo la forma de un arquetipo.

Dicha reacción *b* es modelada sobre la base de un arquetipo ya existente, arquetipo que se ve sencillamente conformado y readaptado por el nuevo depósito. O por tomar otro ejemplo: la recurrencia que se produce de forma más regular en el mundo sería la salida y la puesta del sol. Nuestra consciencia recuerda los hechos reales asociados a este fenómeno, pero nuestro inconsciente ha registrado los incontables millones de amaneceres y ocasos bajo la forma del mito del héroe, y el mito del héroe constituye la expresión de la forma en la que nuestro inconsciente ha reaccionado a la imagen consciente del amanecer y del ocaso. Al igual que la reacción *a* da forma a la imagen del mundo exterior, la reacción *b* da forma a lo inconsciente colectivo —lo que podríamos llamar una especie de mundo especular o mundo reflejo—.

Pero supondría una cierta depreciación de lo inconsciente colectivo reducir su dignidad, atribuyéndole únicamente un origen secundario. Existe otro posible enfoque que nos permite encarar lo inconsciente co-

lectivo como un fenómeno primario, como algo sui géneris, de la siguiente forma: al igual que suponemos que detrás de nuestra imagen del mundo externo existe una entidad absoluta, así también debemos suponer consecuentemente que detrás del sujeto que percibe existe una entidad; y cuando iniciamos nuestra reflexión partiendo de dicho extremo, debemos decir que lo inconsciente colectivo sería la reacción *a*, o la primera reacción, o la primera imagen del mundo, mientras que el mundo consciente sería exclusivamente secundario.

«ELLA»[7]

En la reunión anterior de la clase [Sesión 15], el señor Radin presentó la historia de *Ella*, junto con un breve esbozo de los personajes implicados. El análisis se aplazó hasta la siguiente reunión; los resultados del mismo se registran aquí.

La doctora Harding, que expuso el análisis, dijo que su grupo había decidido tratar el libro como si presentara el material de una anamnesis, y a continuación tomar a Holly como el lado consciente de Haggard y analizar a Holly a través del material brindado en el relato. Se ofreció un análisis muy concienzudo, del cual lo que se expone a continuación sería tan solo un resumen a grandes rasgos.

Horace Holly ha llegado a un momento de su vida en el que debería sentar cabeza y estabilizarse en una cómoda vida académica; es decir, está a punto de rendirse a la unilateralidad absoluta, propia de un intelectual. Justamente entonces sobreviene la llamada de lo inconsciente. Todos los otros aspectos de la vida que ha venido descartando se movilizan en un último esfuerzo por llamar su atención. Esta llamada a la puerta, esta agitación de lo inconsciente trae consigo un elemento enigmático, el cual no puede ser abordado en ese momento, y también un elemento real, Leo Vincey, que le obliga a tomar un nuevo rumbo en su vida. El elemento enigmático yace dormido durante veinte años, y al cabo de este tiempo es retomado nuevamente. El cofre es abierto. Holly consiente en tomar en consideración sus contenidos inconscientes, y los atraviesa estrato a estrato hasta llegar al fragmento de vasija y al escarabajo. El cofre revela el problema de Holly tal como este ha venido siendo revivido una y otra vez a lo largo de los siglos: a saber, la moralidad convencional frente a aquello que significa vida.

Holly y Leo, el lado juvenil de Holly, que ahora lucha por ver la luz, parten para el país de Kôr —esto es, Holly se adentrará cada vez más hondo en lo inconsciente hasta encontrar la figura del ánima, «Ella»*, que

7. Para la asignación de las lecturas, véase *supra*, Sesión 15 (una semana antes).
* O Ayesha, reina inmortal de los *amahagger*.

reina sobre todas las cosas a las que él ha negado la entrada en su mente. Cuando Holly encuentra a «Ella» y finalmente la ama, por un momento se siente al borde de la locura. Especula con la posibilidad de imponer su símbolo inconsciente sobre el mundo externo. Esto es, ¿cabría la posibilidad de trasladar a «Ella» a Inglaterra?

Las innumerables aventuras en el país de Kôr, todas ellas importantes hitos en el camino del desarrollo psicológico de Holly, culminan en la gran prueba de arder en la columna de fuego. Holly y Leo deciden sabiamente no arriesgarse a pasar la prueba. Holly no está preparado para el cambio fundamental de actitud que se exige de él. Pero jamás podrá volver a ser la persona común y corriente que empezó siendo; ha logrado hallar algo del sentido interior de la vida.

Dr. Jung: Tengo que darle las gracias al grupo de trabajo y a la doctora Harding por su presentación de *Ella*. Han sacado a relucir algunas ideas brillantes y he disfrutado mucho con su informe.

A continuación me gustaría hacer algunas críticas. ¿Por qué piensan que Holly es el protagonista? En cualquier caso, son posibles otras opciones sobre este aspecto. Pienso que el autor pretendía ciertamente que el protagonista fuera Leo. Este hecho aparece perfectamente definido en el segundo volumen [*Ayesha: el retorno de Ella*], en el que Leo, con una personalidad mucho más desarrollada, es el personaje central. Pero por supuesto está la cuestión de si el autor logra su propósito en este volumen que estamos analizando o si simplemente es su punto de vista, y el hecho de que la doctora Harding haya encontrado que Holly es el protagonista sugiere que Haggard no tuvo éxito.

Dra. Harding: ¿La cuestión no sería más bien si Leo es el protagonista del relato o si sería el protagonista desde el punto de vista psicológico?

Dr. Jung: Evidentemente, todo esto es una fantasía de Haggard, y en la medida en que probablemente haya más del propio Haggard en Holly que en Leo, se puede decir que Holly sería el protagonista, pero no obstante esto, el autor está tratando de hacer de Leo el protagonista del relato. Dado que Holly tiene demasiado del propio Haggard en la realidad, Leo no deja de ser una figura sombría, relativamente embrionaria; dicho con otras palabras, Haggard no ha vivido a Leo.

Desgraciadamente, la edición Tauchnitz[8] de *Ella* no incluye un poema que aparece en la edición inglesa original, y que verdaderamente brinda una clave respecto de la relación de Haggard con el relato. En este poe-

8. La «Collection of British and American Authors», publicada (en inglés) por una editorial alemana [a cargo del barón Christian Bernhard von Tauschnitz] para su venta en el Continente, pero no, a efectos legales, para ser distribuida en territorio norteamericano o británico.

ma, dedicado a «Ella», el autor nos dice que no es en el país de Kôr y en sus grutas, ni en ninguna tierra misteriosa, sino en el corazón donde se encuentra la tumba del amor perdido, y que allí es donde reside «Ella». Esto pone de manifiesto lo que Haggard pretendía que fuera *Ella*. Es una historia de amor, su propia historia de amor, digámoslo así, pero que no viene dada del lado consciente, sino del lado inconsciente, a la manera de una repercusión procedente de la experiencia consciente, sea la que fuere. Ello, ciertamente, es un hábito común en el escritor introvertido. Así pues, *Ella* tiene el valor para nosotros de sacar a relucir estas reacciones inconscientes. El autor tuvo evidentemente una aventura amorosa particular que jamás pudo saldar enteramente a su satisfacción. Esto le dejó con el problema de *Ella*, y el mismo problema le persigue a lo largo de la mayor parte de sus libros. Tal vez tuviera esta aventura en África[9].

Podemos abordar a Holly como una figura inconsciente y a Leo como otra: como diferentes aspectos, pues, del carácter de Haggard. Cuando tomaron ustedes a Holly por el protagonista, no estaban tan lejos de uno de los posibles sentidos del libro, como dijimos, dado que, como señalamos, Haggard se identifica con Holly. Haggard, al igual que Holly, probablemente no se ha percatado de la importancia de este asunto amoroso, y cuando acontece algo así, cuando una persona tiene una experiencia emocional y se niega a tomarla lo bastante en serio, ello se traduce en un cúmulo de material en lo inconsciente. Este parece haber sido el caso de Haggard evidentemente.

Ahora bien, hay unos pocos detalles que me gustaría discutir. ¿Tienen ustedes alguna idea de por qué salen a la luz estos contenidos ancestrales?

Srta. Corrie: Proceden de lo inconsciente colectivo.

Dr. Jung: Sí, ¿pero por qué salen a la luz?

Srta. Corrie: Siempre suele ser así en el caso de los introvertidos, ya sea más tarde o más temprano.

Dr. Jung: No, no necesariamente.

Sr. Schmitz: ¿No podría tomarse *Ella* como una protesta por parte de Haggard contra toda la era victoriana y especialmente contra la mujer victoriana? Rider Haggard viajó muchísimo por países extranjeros y estaba especialmente bien pertrechado para desmantelar la imagen ridícula de la mujer educada en Inglaterra, y para concebir y poner de manifiesto el hecho de que toda mujer debía tener algo de «Ella» en su interior.

Dr. Jung: Parte de lo que dice usted nos lleva al fondo de la cuestión. A saber, si Rider Haggard no hubiera viajado a países primitivos, lo incons-

9. *Sir* Henry Rider Haggard (1856-1925) sirvió en África del Sur desde 1875 hasta 1880 como secretario del gobernador de Natal antes de volver a Inglaterra y casarse con una heredera inglesa. Sus novelas románticas [*Las minas del rey Salomón*, *Las aventuras de Allan Quatermain* o la tetralogía de la serie *Ella*, entre otras] le dieron fama y fortuna.

ciente colectivo no se habría visto activado de la forma peculiar en que lo hizo. No se habría mostrado tan dinámico en lo referente a su reacción. Por supuesto, existe otra forma mediante la cual lo inconsciente colectivo puede también verse fuertemente estimulado. Un hombre ha tenido una psicosis, se ha abierto una especie de agujero en su inconsciente, por así decir, y existirá siempre la posibilidad de que lo colectivo se abra paso. Pero ese no fue el caso de Haggard, su inconsciente se vio avivado por el contacto con la vida primitiva en torno a él. Es muy interesante, de hecho, observar el efecto que ejerce la vida en los países primitivos sobre los hombres civilizados que llegan a ellos. Se dice de muchos de los oficiales que regresaron a Inglaterra procedentes de la India que volvieron a sus hogares con los cerebros asolados. Pero evidentemente ello no tiene nada que ver con el clima. Su vitalidad sencillamente se vio absorbida hasta el agotamiento en aquella atmósfera extraña. Estos hombres tratan de atenerse a las normas en las que han sido educados, en un país en donde todo se desarrolla en la dirección contraria, y la tensión acaba por desestabilizarlos.

He tratado varios casos de hombres que volvían de las colonias después de una larga relación con mujeres indígenas. Son incapaces de amar a las mujeres europeas después de esta experiencia. Vienen con toda clase de síntomas, de indigestión, etc., pero en realidad han quedado disociados por el trato con las mujeres indígenas. La persona primitiva diría de ellos que han perdido el alma. Existe un relato excelente que ilustra este aspecto y que figura en un libro por lo demás muy mediocre, de Algernon Henry Blackwood. El libro se llama *Incredible Adventures*[10], y el relato es «Descenso a Egipto». El hombre sencillamente se desvanece, desaparece en su condición de europeo.

Esta sería, pues, la razón de la tremenda efusión de lo inconsciente colectivo que encontramos en Rider Haggard. El hecho de que ello sobrevenga a través de su contacto con los indígenas primitivos complica el problema amoroso. Pero ¿en qué sentido su problema amoroso pudo verse complicado por el hecho de vivir en África?

Sr. Schmitz: Tal vez «Ella» sea un opuesto tan completo a las mujeres de Dickens, por así decir, que se podría ver como el cumplimiento de un deseo. Obviamente, Haggard no querría una mujer de las características de «Ella», y sin embargo habría entendido que en parte es necesaria; es decir, que la mujer debe tener un lado primitivo para poder estar completa, exactamente igual que en el caso del hombre.

Dr. Jung: Pero si Haggard tenía semejante idea respecto de lo que una mujer tenía que ser, ello debería haberle ayudado en su problema.

10. Londres, 1914. [*Culto secreto y otros relatos*, Alianza, Madrid, 2000]. Blackwood (1869-1951) escribió muchos relatos breves sobre temas sobrenaturales. Su obra ha sido comparada con la de Gustav Meyrink.

Sr. Schmitz: No parecía tenerlo bastante claro, razón por la cual lo inconsciente se vio obligado a generar este deseo.

Dr. Jung: De resultas de este tantear en su inconsciente es como surgió *Ella*. Pero ¿por qué un hombre en África debería ser menos capaz de manejar adecuadamente un problema amoroso?

Sr. Robertson: ¿No será porque la situación en África hace que le resulte difícil manejar sus sentimientos de la antigua forma tradicional?

Dr. Jung: Sí, si no lo analizamos de una forma demasiado específica, podría expresarse en esos términos. A saber, la actitud del hombre hacia el problema amoroso cambia, y se convierte verdaderamente en un problema terrible para él.

Sr. Bacon: ¿No consiste el problema en que Haggard proyecta un ánima primitiva en una mujer que no es primitiva?

Dr. Jung: Sí, eso es exactamente, y cuando sucede esto la mujer que no es primitiva se vuelve completamente histérica bajo el efecto de dicha proyección.

Todo el problema de la proyección del ánima es un tema sumamente complejo. Si un hombre no puede proyectar su ánima, queda desconectado de las mujeres; es verdad que puede tener un matrimonio absolutamente respetable, pero la chispa que enciende la llama no está presente, el hombre no logra acceder a una completa realidad en su vida.

Volviendo ahora al relato: ¿cómo entienden ustedes al padre de Leo?

Dra. Harding: Aparte de como uno de los anteriores protagonistas de la leyenda, no hicimos el intento de interpretarlo.

Dr. Jung: Ciertamente no es un personaje muy desarrollado, de hecho se desvanece cuando comienza el relato. Pero ello es importante en sí mismo, pues psicológicamente sabemos que el padre debe desaparecer cuando llega el héroe, o de lo contrario el desarrollo del héroe se verá seriamente dificultado. Menciono esto porque es de gran importancia en la religión egipcia, en torno a la cual se desarrolla esta fantasía de Haggard. De este modo, Osiris se desvanece en la forma de un espíritu que reina sobre los muertos, y su hijo Horus se convierte en el sol naciente. Este es un tema eterno.

Sr. Schmitz: Un ejemplo excelente de la necesidad que tiene el hijo de que el padre se aparte de su camino antes de poder llegar a ser él mismo se puede ver también en el caso de Federico el Grande, que fue un hombre marcadamente afeminado hasta al mismo día de la muerte de su padre. Kubin[11], también, jamás escribió nada en absoluto hasta después de morir su padre.

11. El artista expresionista y escritor Alfred Kubin estaba casado con la hermana de Schmitz. Jung citaba su novela *Die andere Seite* (1909) [*La otra parte*, Minotauro, Barcelona, 2003], como «un ejemplo clásico de la percepción directa de los procesos inconscientes» (*Jung: Letters*, vol. 1, p. 104, 19 de noviembre de 1932).

Dr. Jung: Es verdaderamente un momento crítico en la vida de un hombre. Con frecuencia, en lugar de sentirse liberado para la vida por la muerte del padre, el hijo se vuelve neurótico. La mitología toma nota del hecho de que se trata de un momento sumamente crucial; de hecho, todos estos grandes momentos de la vida han sido encarnados en la mitología, dado que esta última describe la solución habitual encontrada por la humanidad a sus problemas.

Pienso que han interpretado el elemento del cofre de forma absolutamente correcta. El hecho de que haya un cofre dentro de un cofre sugiere un proceso de involución.

Por lo que se refiere al amor de Calícrates[12], encontramos la totalidad de la historia anticipada en los tiempos más remotos. ¿Por qué es así?

Dra. Bertine: Porque no es una historia individual, sino que repite un modelo arquetípico.

Dr. Jung: ¡Así es! Se trata de una verdad eterna. Nos dice que el hombre debe desempeñar este papel una y otra vez. Esta es otra de las causas de la aparición del material inconsciente. Pero ¿cuál sería el arquetipo que se ve reavivado?

Se trata del mito de Osiris, Isis y Neftis. El mito dice que Osiris estaba en el útero de su madre Nut, junto con Isis, la reina del día, y Neftis, la reina de la noche; y mientras estuvo en el útero tuvo relaciones sexuales con sus dos hermanas. Aquí tenemos un motivo eternamente recurrente, el conflicto entre las dos mujeres por el amor del héroe. En consecuencia, tenemos el conflicto entre «Ella» y Amenartas. En *El retorno de Ella*[13] vuelve a surgir el conflicto, esta vez entre «Ella» y la reina tártara [Atena] que quiere desposar a Leo. Nuevamente, tenemos el conflicto entre el día y la noche, solo que esta vez «Ella» encarna a Isis, y la otra es Neftis. Este sería el arquetipo avivado en Haggard por su estancia en África. Haggard fue un hombre absolutamente «respetable» y sin duda alguna su matrimonio fue absolutamente convencional, pero es posible leer entre las líneas de *Ella* que amó a otra mujer con toda probabilidad.

¿Quién es Leo en la mente del autor? Holly es relativamente un hombre de edad, ha llegado a la edad de la sabiduría, en donde es verdaderamente demasiado mayor para asumir los riesgos que implican los problemas que tienen por delante. Por consiguiente, el autor crea el personaje del joven Leo. Este último es poco más que un jovenzuelo mentecato, pero un completo caballero. A través de su juventud el autor compensa al viejo Holly y le permite ir sobre seguro. Siempre es Leo quien asume los riesgos, incluso hasta el extremo de estar a punto de ser cocinado.

12. Calícrates: no el escultor griego del siglo V a. C., sino uno de los personajes de *Ella*.
13. H. R. Haggard, *Ayesha, or the Return of She* (1895) [(1905)]. [*Ayesha: el regreso de Ella*, Valdemar, Madrid, 1998].

¿Se les ocurre cuál puede ser el significado de ser cocinado?

Sr. Schmitz: Me inclino a pensar que podría significar el calor de las pasiones que toman posesión de la mente.

Dr. Jung: ¿Y qué significa eso? Enajenación: por todas partes, por los cuatro costados, como dice la expresión. Apenas he visto a nadie que no tuviera esta reacción ante lo inconsciente colectivo. Al principio el pasado parece muerto, pero a medida que nos vamos acercando nos atrapa. Tomemos el ejemplo de una vieja mansión. Al principio estamos encantados con su antigüedad, y luego poco a poco se va formando en torno a ella una atmósfera de misterio, y después, antes de que nos demos cuenta, nos las tenemos que haber con «fantasmas». Algo relacionado con la casa ha activado lo inconsciente dentro de nosotros. No tenemos más que darle un poco de libido y lo inconsciente ejercerá una atracción enorme sobre nosotros. Consideremos también el poder que tiene el pasado [*history*] sobre nuestras mentes, como otro posible ejemplo.

Sr. Radin: Walter Scott sería un ejemplo del pasado «tragándose» la adaptación consciente de un hombre, pues cuando se trasladó a Abbotsford y empezó a vivir dentro del pasado, por así decir, perdió todo su dinero y toda capacidad de dirigir su vida[14].

Srta. Corrie: «Ella» afirma que su reino es el de la imaginación.

Dr. Jung: Sí, cuando nos entregamos a la imaginación, a todos los efectos estamos perdidos para este mundo. Al poco ya no somos capaces de explicarnos, y a continuación el camino hacia el manicomio está asegurado. Esta es la razón de que, cuando lo inconsciente colectivo está cercano, uno debe aprender alguna forma de expresión con objeto de crear un puente con la realidad. De lo contrario, no hay nada a lo que aferrarse y el individuo es presa de las fuerzas liberadas. Cuando las personas están perdidas en lo colectivo y acertamos a brindarles una forma mediante la cual puedan dar expresión a sus ideas, podrán llegar a recuperar la cordura nuevamente.

Ese, pues, sería el peligro de ser guisado. Esto es labor de los primitivos. Los estratos primitivos son tan gruesos que fácilmente pueden sobrepasarnos.

Considero que la interpretación que han brindado de Job [el criado de Holly] sería la correcta: es decir, el hombre corriente y correcto desaparece felizmente. Ello equivale a decir que Holly jamás volverá a ser profesor. Para compensar la pérdida de Job, Leo recibe la túnica de «Ella». Leo cobra relieve, recibe algo de «Ella», pero únicamente después de que Holly renuncie a su aspecto convencional, esto es, Job.

14. Scott adquirió su hacienda, Abbotsford House [Escocia], en 1811, publicó la primera de las novelas de Waverley en 1814 y se arruinó económicamente en 1826.

No han dicho nada acerca de Ustane [doncella de los *amahagger*, con la que el joven Leo tiene un romance].

Dra. Harding: Porque ya había demasiadas cosas que decir y el personaje parecía relativamente poco importante.

Dr. Jung: Sí, de hecho estaba muerta.

Pienso que han logrado colocar a Noot [sabio ermitaño], Billabi [jefe de una de las tribus *amahagger*] y Holly en el lugar apropiado, es decir, como figuras que representan al anciano sabio. Holly es el más humano de los tres. Haggard muestra inclinación a identificarse con el anciano sabio a través de Holly, pero el personaje tiene más de pedantería que de sabiduría real. Es bastante característico que Holly se dedique a explorar las tumbas mientras que Leo está a punto de morir.

Mencionaron un pasaje que hablaba de un unicornio y de un ganso salvaje: ¿dónde figura esta referencia?

Dra. Harding: No, no era un unicornio, sino un ganso salvaje que es abatido de un disparo tras el enfrentamiento entre el león y el cocodrilo. El ganso tenía una especie de espolón en la cabeza y dije que ello se podía asociar con el unicornio.

Dr. Jung: La muerte del ganso salvaje es seguramente el mismo motivo que el de la historia del Grial, como indicaron ustedes. Sería un augurio o un presagio de acontecimientos venideros. Los antiguos siempre pensaban que los acontecimientos venideros proyectaban sombras delante de ellos. Aquí tenemos la muerte de un animal, un animal mitológico de hecho, esto es, el instinto. Al abatirlo, alguien se volverá consciente. En la historia de Parcival[15], el héroe inconsciente Parcival se vuelve consciente después de dar muerte al cisne. En *Ella* el héroe despierta a la consciencia respecto de las cosas extraordinarias que se desarrollan delante de ellos. Un ave es un animal anímico, simbólicamente, de modo que la inconsciencia está en la mente.

Una palabra más acerca del tema de la inmortalidad. Ello estaría estrechamente asociado a la cuestión del ánima. A través de la relación con

15. Percival, Parzival o Parsifal, el héroe de la búsqueda del Grial en la leyenda del Rey Arturo, le sería conocido a Jung por el poema de Wolfram von Eschenbach y la ópera de Wagner, que cita en diversas ocasiones. (Jung alude a Parsifal en una carta a Freud de diciembre de 1908, 117 J, y menciona el Grial en *Wandlungen und Symbole*, 1912; cf. *Transformaciones y símbolos de la libido* [*Psychology of the Unconscious*], cap. 6, n. 36, y OC 5 [*Símbolos de transformación*], § 450, nn. 55, 58. Cf. también *Tipos psicológicos*, OC 6, § 371 ss.). Al parecer, Emma Jung inició su estudio sobre la leyenda del Grial en el mismo año que tuvo lugar el presente seminario: cf. M.-L. von Franz, prólogo (p. 7) a la obra inacabada a la muerte de la señora Jung en 1955, y completada por von Franz: *The Grail Legend* (orig. 1960; trad. de A. Dykes, Nueva York/Londres, 1971) [*La leyenda del Grial: desde una perspectiva psicológica*, Kairós, Barcelona, 1999]. Según afirma von Franz, Jung no emprendió la investigación sobre las conexiones entre la leyenda del Grial y la alquimia, por deferencia al interés desarrollado por su esposa. [*2012*: Parsifal aparece una vez en *Liber Novus*, p. 302].

el ánima, uno accede a la oportunidad de ganar una mayor consciencia. Ello conduce a la toma de consciencia respecto del sí-mismo, entendido como la totalidad de las funciones conscientes e inconscientes. Esta toma de consciencia lleva consigo un reconocimiento de las unidades heredadas junto con las unidades novedosas que pasan a constituir el sí-mismo. Es decir, una vez que captamos el significado de lo consciente y de lo inconsciente conjuntamente, nos volvemos conscientes de las vidas ancestrales que han intervenido en la creación de nuestras propias vidas.

Llegaremos entonces a tomar consciencia ya no únicamente de nuestras preetapas humanas, sino de las animales también. Esta vivencia de lo inconsciente colectivo trae consigo una sensación de renovación de una vida que no tiene fin. Se transmite desde el remoto amanecer del mundo y continúa adelante. Por tanto, cuando accedemos a una completa consciencia del sí-mismo, ello conlleva una sensación de inmortalidad. También en el análisis personal puede sobrevenir un momento semejante. El objetivo de la individuación no es otro que alcanzar el sentido de la continuidad de la propia vida a través de los tiempos. Ello nos brinda una sensación de eternidad en esta tierra.

Como bien señaló la doctora Harding, estos hombres no están preparados para atravesar la columna de fuego. El fenómeno que supone «Ella» todavía no ha sido asimilado en su totalidad, constituye una tarea que continúan teniendo por delante, y deberán entrar nuevamente en contacto con el ámbito de lo inconsciente.

«LA VIÑA DEL MAL»

La doctora Mann presentó el informe del grupo que había trabajado *La viña del mal*. Únicamente se ofrecerá su sinopsis de los aspectos psicológicos del relato. En términos de realidad, la historia habla de un matrimonio en el que no existe ninguna posibilidad de una relación real. La muchacha [Mary], tras reprimir sus instintos como mujer, se casa con Latimer porque este representa el mundo intelectual que la tiene completamente fascinada. La joven no siente ningún amor por él, incluso le teme. Latimer, veinte años mayor que Mary, busca en ella una renovación de la juventud; en sustitución de sus sentimientos, la joven aporta su sexualidad. El halo de misterio que, como se dice de él, le envolvía ya antes de su matrimonio, evoluciona de una neurosis de guerra [*shell-shock*] a una neurosis en toda regla, que le mueve a revivir los crímenes de un legendario *condottiere* italiano.

Dado que Latimer representa lo inconsciente proyectado de Mary y es, en resumen, una figura del ánimus para ella, la joven se siente absoluta-

mente incapaz de liberarse de él hasta que no llegue a amar a otro hombre de una forma real.

Tomado simbólicamente, el relato es el de una mujer abandonándose al lado maligno del ánimus, para ser rescatada finalmente por la aparición del lado positivo. De principio a fin, Mary fue contemplada como una figura psicológicamente idéntica a la autora.

El doctor Jung era de la opinión de que el grupo de trabajo no había logrado captar el significado más profundo del libro y de que la razón de ello estribaba en el supuesto de que Latimer era un ser anormal cuando conoció a Mary. No había suficiente evidencia, pensaba él, para sostener este punto de vista, y contemplar el relato de esta forma limitaba demasiado su alcance. Debería contemplarse a un nivel mucho más profundo*.

Dr. Jung: Me gustaría escuchar la opinión de los hombres del grupo de trabajo. ¿Señor Bacon?

Sr. Bacon: Lo que me interesaba era que pensé que si pudiera haber interpretado correctamente los distintos símbolos que aparecen en el relato, lo cual no me sentía capacitado para hacer, podría haber descubierto algo muy interesante acerca de la autora. Pensé que la escritora debía de haber tenido alguna mala experiencia, y que el libro era una reflexión en torno a sus tribulaciones personales.

Dr. Jung: Pienso que sería un error contemplar excesivamente el libro como una vivencia de la propia autora. Verdaderamente no sabemos en qué medida la autora ha llegado a ello partiendo de motivos internos, y cuánto ha tomado de la leyenda de la Casa di Ferro[16]. Parece haber vivido en Suiza y haber conocido muchas cosas de la vida suiza. En el caso de que la autora tomara la trama ya elaborada, no sería justo decir que ello sea sintomático. De modo que pienso que podemos dejar a un lado las intuiciones respecto del posible conflicto de la autora. Fue más factible tomar *Ella* desde este punto de vista, pero en este caso las conexiones son muy oscuras. Sería mejor contemplar esta historia desde el punto de vista de los protagonistas, como hizo la doctora Harding con Holly. Así pues, yo sugeriría analizar el relato primeramente desde el punto de vista de la muchacha, y después desde la perspectiva de Latimer. Contemplado desde estos dos aspectos, salen a relucir cosas muy diferentes. No tenemos ningún libro, que yo sepa, en el que podamos establecer una rela-

* Jung se ocupó de nuevo con el relato de Mary Hay en «Alma y tierra» (OC 10,2), además de volver a citarlo en los seminarios *Análisis de sueños* y *Sobre el Zaratustra de Nietzsche*. [*N. del T.*]

16. La construcción bajo-medieval (castillo-cuartel) que data del siglo XV, llamada Castello di Ferro, como se lo conoce habitualmente [también como Casa di Ferro, Ca' di Ferro, y La Vignaccia (la viña), de donde el título del relato de Hay; cf. MDR, 216-219], se encuentra en la localidad de Minusio, en los alrededores de Locarno (Suiza), a orillas del lago Maggiore. Cf. *Die Kunstdenkmäler der Schweiz*, vol. 73, Basilea, 1983, pp. 219 ss.

ción directa entre el autor y la figura del ánimus. Pero en este caso tenemos expuesta una parte importante del problema. Podemos suponer que la autora ha aplicado la psicología femenina a la protagonista, y podemos tratar de reconstruir la vivencia de esta mujer y el desarrollo del ánimus.

¿Considera, doctora Mann, que Latimer sería una figura apropiada del ánimus?

Dra. Mann: Sí, porque es una figura de poder.

Dr. Jung: Pienso que se ajusta más a los hechos decir que se convierte en una figura de poder. Primero aparece como un hombre cultivado que atrajo a la joven en tanto que fuente de sabiduría, un hombre que representa la sabiduría. El ánimus no es necesariamente una figura de poder. El ánima, por el contrario, sí es habitualmente una figura de poder. Se nos aparece de esta forma desde un principio.

Pero la respuesta de una mujer a la sabiduría no es necesariamente una reacción de poder, como ustedes parecen haberlo presentado. Se trataría de un anhelo absolutamente legítimo. Pienso que la autora ha pretendido mostrar aquí a una joven que estaba hambrienta del lado espiritual y se dirigió a un hombre mayor buscando legítimamente en esta dirección. Por supuesto, el mundo coge siempre una situación de estas características y hace de ello una historia de amor, no permitiendo que una joven se dirija a un hombre por algo que no sea amor. Cuando a un hombre le sucede algo así en la realidad, es muy probable que llegue a una suposición equivocada; y obviamente existen más casos en los que la suposición es acertada que en los que es errónea, pero no obstante debemos admitir que existen igualmente muchos casos sinceros en los que una joven puede estar interesada en aprender. Y esta es la razón de que piense que Mary buscaba obtener conocimiento de Latimer.

Entonces comienza la situación trágica. Latimer no acierta a suponer que Mary está interesada en el conocimiento o el saber, sino que interpreta que la joven lo desea a él como hombre y simplemente está fingiendo estar interesada en otra cosa con objeto de atraparlo. Aquí tenemos el conflicto trágico. Él no ve que ella está verdaderamente interesada espiritualmente y por ello la mete en una trampa. Entonces ella comete el error. No es consciente de sus instintos y no siente ningún amor por él en absoluto. Su obligación sería decirle a Latimer que este ha cometido un error, pero se limita a dejar que él la despose y jamás le dice que no le quiere.

Dado que ella ha ignorado sus instintos, estos empiezan a crecer en la oscuridad. Entonces el ánimus emprende su labor y, a partir de este momento, da un giro maligno a los procesos inconscientes de la joven. Antes ella estaba bien y no tenía problemas, había proyectado su ánimus en el Latimer que estaba a la vista. Era algo que sencillamente había venido así, sin más, y si la situación hubiese sido tomada en serio, las cosas

podrían haber ido muy bien. Pero la actitud de él hacia ella era totalmente errónea porque era una actitud ciega. Él no tomó conciencia de lo que ella pensaba realmente de él, y supuso equivocadamente que ella lo buscaba como amante. Un hombre cabalmente consciente de sus propios instintos no cometería un error semejante, pero obviamente Latimer era un hombre muy intelectual que vivía abstraído en sus pensamientos, con una completa represión del ánima. Cuando conoce a Mary, todo esto lo traslada a ella y él jamás se detiene a analizar la realidad de la situación. Pero ella no va a aceptar su proyección, y en breve él comienza a sentir crecer en ella algo que no entiende. Y aquí entramos de pleno en la lucha entre el ánima y el ánimus.

Tomemos en primer lugar el lado femenino del conflicto. La joven cometió un pecado de ignorancia en el sentido de que no era consciente de sus instintos. La naturaleza no presta atención a la ignorancia como excusa, simplemente se limita a castigarla como un pecado. La naturaleza maneja la situación tal y como es, y no supone ninguna diferencia para ella el que la persona haya elegido el camino equivocado con una malignidad premeditada, o bien que haya incurrido en él sin más. Podríamos decir que la ignorancia del instinto por parte de Mary vendría a ser una especie de pecado hereditario, dado que toda su educación ha ido en consonancia con la pretensión de excluir el conocimiento de la vida. Su familia hizo todo lo que pudo por mantenerla inconsciente, y ella no sabe nada del papel que debe desempeñar una mujer. De forma absolutamente inocente, le miente al hombre y después se comporta como si fuera su esposa, cuando verdaderamente no lo es.

En un matrimonio de tales características se producirá un brote violento de sexualidad al principio, por parte del hombre. El lado primitivo del hombre se ve reavivado porque debe doblegar a la mujer con objeto de ponerla al servicio de sus instintos. Por supuesto, esto es un completo error, un error irremediable, pero el hombre se ve impulsado a ello, y cualquier hombre normal lo hará. La mujer adopta la posición de la mujer arcaica, y la lujuria animal del hombre se remueve. Las negras en determinadas partes de África exhiben con orgullo las cicatrices que han recibido en sus pugnas sexuales con los hombres. Entonces el hombre se ve completamente abocado a la senda de la brutalidad. Pero un hombre educado no puede seguir este ritmo indefinidamente. La situación lo desestabiliza, y se vuelve impotente.

Mientras la mujer siga doblegada, llevará la vida de un animal; se convierte en la víctima de una bestia, y extrae de ello una cierta satisfacción animal. Pero no puede seguir funcionando indefinidamente en un nivel tan bajo, como tampoco el hombre, de manera que la situación desemboca en un colapso nervioso.

¿Qué sucede entonces? La libido sin salida se desplaza a lo inconsciente a la manera de un conglomerado, se podría decir. Se convierte en un huevo que la mujer incuba y ayuda a salir del cascarón. ¿Qué hay dentro de este huevo? La instintividad femenina. Comienzan a cobrar forma fantasías en torno a la figura de un hombre joven que llegará y la liberará de este tirano. Las fantasías giran cada vez más en torno a este tema de ser la prisionera de un tirano cruel. Con frecuencia he podido ver estas fantasías acerca del hombre joven, y del hombre mayor que ha encerrado al pajarillo en una jaula de oro.

La mujer se regodea en estas fantasías, y las incuba y las madura, pero sin saber por qué. Casi ninguna mujer que se encuentre en esta condición es consciente de ello. Tal vez, después de cumplir los cuarenta o los cuarenta y cinco, pueda despertar y saber qué es lo que está pasando por su mente, pero por lo general permanece profundamente ignorante respecto de todo este proceso. De modo, pues, que asistimos a la formación de estas fantasías sexuales inconscientes; y las mismas constituyen un material fascinante a partir del cual puede cobrar forma un complejo inconsciente. Ello comienza en el ámbito de lo inconsciente personal. Al tener su primera experiencia sexual, la mujer puede caer en la cuenta. De hecho, son muchas las mujeres que toman conciencia de esta forma. Pero cuando aparece la sexualidad brutal, se abren los estratos más profundos de la personalidad. Ello hace que se vuelva a la era de los primates. La libido abandona la superficie y desciende a las profundidades.

Cuando una mujer llega a este punto, empezará a utilizar material histórico con el que envolver sus fantasías. En lugar de decir: «Mi marido me ha forzado», retrocederá a una historia de tiempos antiguos en donde se viviera esta tragedia. Este elemento histórico apunta a lo inconsciente colectivo. Entonces es preciso determinar por qué lo inconsciente colectivo elige el período específico en cuestión, en este caso la Edad Media. Y en este caso, ello se debe a que la psicología específica implicada en esta situación entra dentro del punto de vista de la Edad Media. Si, por otro lado, uno vuelve atrás para buscar el lugar en la historia en donde comienza la represión del ánima, esto nos llevará mucho más lejos de la Edad Media, más allá del cristianismo, al paganismo. Este es un tema demasiado intricado para mí como para entrar a ocuparme aquí con él, pero estoy convencido de que la represión del ánima está relacionada con el problema de la domesticación colectiva del hombre. A fin de poder constituir el Estado, el ánima debió ser reprimida. Esta es la razón de que la historia de Calícrates en *Ella* se sitúe originalmente en tiempos remotos. No tan tempranamente como Babilonia o Egipto, sin embargo, porque ninguno de estos dos países conoció jamás un Estado estrictamente hablando. El rey estaba al nivel

de los dioses, como lo atestiguan los templos babilónicos; en un extremo está el rey, en otro el dios. En algunas de las esculturas egipcias, el rey es representado dictando órdenes a los dioses. Por supuesto, en tales condiciones no es posible hablar de Estado, se trata simplemente de dominar a la prole mediante el terror del *mana*. En la *polis* griega no existía tal cosa, y aquí es donde encontramos los orígenes del Estado. Pero si gobernara el ánima, sería imposible formar un Estado. Ahora bien, ¿cómo va apareciendo gradualmente la represión? Establecemos contratos, prometemos no luchar bajo tales o cuales condiciones, deponemos nuestras armas y no hablamos demasiado alto, somos muy educados, no pisamos la sombra de otro hombre. Otro tanto acontece entre los primitivos, y de esta forma existe la oportunidad de que se desarrolle la tolerancia. A través de estos acatamientos, el ánima del hombre fue reprimida.

En el caso que nos ocupa, la causa de la represión de los instintos reside en la psicología medieval, y debemos retrotraernos a los tiempos medievales para averiguar por qué razón. ¿Tienen ustedes alguna idea en relación con esto?

Sr. Schmitz: ¿La represión de los instintos en la mujer no tendría su origen en el deseo del hombre de preservar la castidad de la mujer mientras él iba a la guerra?

Dr. Jung: Sí, pero en ese caso debe usted dar una explicación del ideal exagerado de castidad que existía en aquellos tiempos.

Sr. Schmitz: Si retrocedemos lo bastante en el tiempo, hasta llegar al matriarcado, entonces no existía ningún ideal de castidad en las mujeres; pero a medida que gradualmente fue apareciendo el patriarcado, los hombres se interesaron por determinar la paternidad de sus hijos, y en razón de ello se desarrolló la concepción de la vida casta, y de ahí pasaron a la idea de la virgen poderosa que adquiere sus poderes a través de la castidad, como por ejemplo Atenea.

Dr. Jung: Establece usted entonces una conexión entre el culto a la virgen y la idea exagerada de la castidad. Estoy absolutamente de acuerdo con esto. Este culto trajo consigo unos medios sumamente brutales para hacer cumplir la castidad. Si retrocedemos a las tribus primitivas, incluso en los casos en los que la norma es una monogamia más o menos estricta, se da por sentado que las mujeres no son de fiar desde el momento en que el hombre vuelve la espalda, pero no se le da demasiada importancia, a menos que el hombre esté enormemente apegado a su mujer. Se entiende que la mujer no es exactamente fiel, pero al marido primitivo no le preocupa en particular. Tampoco a la mujer, por su parte, le preocupa que el marido vaya con otras mujeres, siempre y cuando no lo separen de ella. Dicho con otras palabras, los celos no están tan presentes. Junto con el ideal de la castidad, aparecen los celos.

Sr. Bacon: Entre los nativos de Nicaragua[17], el marido siente unos celos desmesurados de su esposa; de hecho se vuelve una verdadera fiera en la relación con su mujer.

Dr. Jung: Sí, existen ciertas ideas tribales que explicarían algunos casos particulares, pero si estudian el caso habitual encontrarán que lo que he dicho es cierto. Pero existen otros ejemplos en los que a la infidelidad le siguen castigos terribles. Nuestro sentido exagerado de la castidad ha acarreado crueldades similares. Los castigos primitivos suelen ser de una ferocidad peculiar, como podemos ver en las prácticas en torno a la caza de brujas. Pero ¿qué podemos decir de nuestras propias leyes en relación con esto? En el año 700 la quema de brujas no estaba permitida, pero setecientos años después, hasta el año 1796, fueron quemadas brujas. El fenómeno alcanzó su clímax al mismo tiempo que la aparición de la letanía lauretana[18], que expresa la culminación del culto a la Virgen. Cuando aparecen en la sociedad crueldades tales como la quema de brujas, esto significa, desde el punto de vista psicológico, que el instinto ha sido torturado, y de hecho el instinto es torturado como consecuencia de una sobrevaloración extrema de la castidad. Se han seguido torturas verdaderamente infernales de resultas de ello.

Así pues, las fantasías medievales que aparecen en este relato se explicarían por el hecho de la completa represión del instinto. Imágenes de tiempos en los que actos tales como los de Henrico von Brunnen eran moneda corriente, se ven reavivadas. Como asesino de su mujer y del amante de esta, constituye una figura apta para las fantasías inconscientes de Mary, que se cree prisionera de un ogro. Ahora bien, cuando tales fantasías cobran forma, proceden a impregnar la mente, lo inconsciente colectivo cobra vida y uno reacciona ante ello —quiero decir, cualquiera que esté estrechamente relacionado con dicha persona—. Viene a ser exactamente como si lo inconsciente colectivo animado emitiera una especie de ondas que influyeran en los demás. El marido en este relato que estamos analizando responde a la activación de lo inconsciente colectivo en su mujer. Se siente atrapado por algo que no entiende, y a medida que se va inquietando, es perseguido por estas fantasías colectivas de su mujer. No sabe de dónde proceden. En sus andanzas, llega a este lugar, la Casa di Ferro. Conozco el lugar, y es de hecho sumamente extraordinario; uno se pregunta qué finalidad pudo tener esta construcción y siente la verdad de la leyenda acerca del lugar.

Cuando Latimer lo ve, algo le sucede. Dice para sí: «Este es el lugar, y yo soy ese hombre, Henrico von Brunnen». Aparece la convicción inme-

17. En su juventud, Leonard Bacon había vivido en Nicaragua; véase su autobiografía *Semi-centennial*, Nueva York, 1939.

18. Llamada también la letanía de Loreto [o letanía del rosario] (siglo XVI). Para el texto y el análisis de la misma, cf. *Tipos psicológicos* (OC 6), § 379, 390 ss., 406.

diata que sigue siempre que se activa un arquetipo, se trata de una experiencia extraordinaria. Si la fantasía de nuestro cónyuge entra dentro de nosotros, nos hacemos responsables de ella, y si tropezamos por casualidad con la realidad que enmarca la fantasía, hacemos exactamente como hizo Latimer cuando dice: «Yo soy Henrico von Brunnen: esa es mi forma». Ello le dio paz, pero al mismo tiempo se vio obligado a revivir los hechos. Cayó bajo el hechizo de la fantasía y se vio sobrepasado por ella. Ya no era él mismo, sino su inconsciente. Por ello muere cuando comete el asesinato. No lo había cometido él mismo, lo había obrado la naturaleza.

Resumiendo, vemos en este relato la completa proyección de lo inconsciente de la mujer en el hombre, la intervención del ánimus. Entonces sobreviene la negación trágica del amor. Toda la libido instintiva reprimida activa los estratos más profundos de lo inconsciente, con el sistema fantaseado resultante que acabamos de ver, hasta que el hombre en el que la fantasía ha sido proyectada [cae] bajo su hechizo y se ve obligado a vivirla en la realidad. Este sería el relato tal como aparece determinado por la parte que la mujer desempeña en el mismo. Si lo analizamos desde el punto de vista del hombre, tendríamos un resultado significativamente diferente.

Hasta el momento de su matrimonio, Latimer había vivido la vida propia de un hombre cultivado. Ha reprimido el ánima completamente. Entonces sale en busca de «Ella», y la encuentra en esta joven encantadora. La añoranza de la juventud se remueve en él. Encuentra a esta muchacha misteriosamente inconsciente, llena de una extraña vaguedad e ignorante de los instintos, como es el caso de la protagonista, y se convierte para él en una oportunidad maravillosa de proyectar el ánima. Dentro de un marco tan vago y ambiguo podemos poner las fantasías que queramos, y por ello él hace de ella un juguete. Ella satisface su deseo guardando silencio. Cuanto más vaga se vuelve ella, mayor oportunidad tiene el ánima de desempeñar su papel. Cuanto más encaja ella en el papel del ánima, menos puede él llegar a ella en la realidad. Entonces él empieza a hacer suposiciones para reemplazar las realidades. Se adentra en una neblina absoluta respecto de ella y ella se vuelve más esquiva que la luz de la luna. Ella había negado el amor, y por eso él empieza a buscar esa cosa que no puede encontrar en ella. Comienza a viajar por toda Europa en busca de esa cosa desconocida. En la medida en que ella retrae toda la libido de la figura de Latimer y empieza a tejer fantasías de amantes que la liberarán de él, su esposa le es realmente infiel. Él se convence de que ella le es infiel de hecho, y empieza a tomar medidas contra los supuestos amantes que pueden deslizarse en la noche. De este modo, siguiendo las sospechas del ánima, él cae cada vez más hondo en la trampa. Finalmente, recurre a encerrarla con llave [en la Casa di Ferro]. Se ve impulsado a hacer todas estas cosas con el fin de liberarse de la tortura que le está desgarrando.

Dra. de Angulo: Me parece que todo lo que ha dicho es cierto, si aceptamos que Latimer era un hombre normal cuando se casó con Mary, pero ¿no existiría una justificación para interpretarlo como lo hizo el grupo de trabajo, es decir, que Latimer ya estaba disociado y era anormal en razón de su unilateralidad psíquica cuando la conoció a ella por primera vez? Sus experiencias en la guerra le habían sobrepasado totalmente y a raíz de ello comenzó a vivir su inconsciente, lo que finalmente le llevó a identificarse con Henrico von Brunnen. Mary sería, pues, únicamente un incidente fortuito en la vida de él; lo que le lleva a la enajenación es su incapacidad de comprender sus emociones. Precisamente porque Latimer es tan irreal cuando ella lo conoce, se convierte para Mary en una figura del ánimus.

Dr. Jung: No, no veo ninguna justificación para suponer que Latimer fuera anormal desde el principio. Además, decir eso no sería más que escudarse detrás de las palabras, pues esto no explicaría nada.

«LA ATLÁNTIDA»

El señor Bacon leyó el informe del grupo que trabajó en *La Atlántida**. El grupo tenía opiniones divididas respecto de cuál era la interpretación psicológica adecuada. Una opinión era que el libro demostraba la existencia de un conflicto en la mente de Benoît, entre su lado espiritual y la tendencia hacia las recompensas materiales. Se tenía la impresión, por ejemplo, de que él era consciente de dar un mal uso a los mensajes de lo inconsciente en beneficio de la escritura de *best sellers*. Contemplado desde este ángulo, Antinéa no era aceptada como una verdadera figura del ánima —es decir, como una creación a partir de fantasías inconscientes—, sino que fue interpretada como una figura que había sido creada en más de un cincuenta por ciento con una visión encaminada a provocar un efecto literario.

Otra visión defendida dentro del grupo de trabajo era que el libro representaba un conflicto entre lo racional y lo irracional en la psicología de Benoît, en lugar de verse como un conflicto entre un punto de vista espiritual y un punto de vista materialista.

A diferencia de estos dos puntos de vista, el señor Aldrich presentó un informe minoritario en el que defendía valientemente a Antinéa ya no solo como una verdadera figura del ánima, sino también como un símbolo que reviste una importancia positiva. Según su visión, Antinéa no es una mujer ni buena ni mala, sino una mujer completa en todos los aspectos. El señor Aldrich resumió su informe de la siguiente forma:

* *L'Atlantide*, traducida al inglés como *Atlantida* o *The Queen of Atlantis*. [*N. del T.*]

«El complemento natural de una mujer completa es un hombre completo. En la medida en que el hombre está incompletamente desarrollado, o se niega a darle a la mujer más que un lado de su naturaleza, puede imaginarse que ella lo castigará. En la historia de amor que presenta Benoît el protagonista está dividido en dos: su lado sensual aparece personificado por Saint-Avit, mientras que Morhange representaría una modalidad infantil y convencional de espiritualidad. En realidad, el protagonista se dirige a Antinéa y le dice: 'Te ofrezco mi lado más sensual, porque la Naturaleza me impulsa a ello; pero tengo intención de negarte cualquier participación en mi lado espiritual dado que, de acuerdo con mi moral convencional, el amor a la mujer y la espiritualidad son elementos opuestos y no pueden ser reconciliados'. Naturalmente, ello aviva un demonio en Antinéa —como lo haría en el caso de cualquier mujer que tuviera alguna individualidad—. Obviamente, la mujer adecuada para un hombre es aquella que complementa su propia fase de desarrollo: la madre es idónea para el bebé, la esposa para el hombre que está conquistando su lugar en el mundo y la hetaira —la mujer completamente desarrollada, la compañera— para el hombre que ha alcanzado una completa individualidad, el hombre sabio. Antinéa habría sido una compañera deliciosa para un sabio; pero para el hombre que no hubiera pasado de la fase del guerrero no podía por menos de ser tan inapropiada y tan fatal como lo sería una esposa para un bebé».

Dr. Jung: El punto más interesante en relación con este libro es la forma en que difiere de *Ella*, ¿no es así, señor Bacon?

Sr. Bacon: Sí, debo decir que me sentí un tanto confundido al tratar de identificar las diferencias, pero en primer lugar está el tema del lujo, enormemente enfatizado en el libro de Benoît.

Srta. Raevsky: No solo eso, aparece también un sensualismo muy desarrollado en el relato, incluso en Antinéa.

Dr. Jung: Sí, si se fijan en los detalles externos, existe una enorme diferencia. En *La Atlántida*, como dice usted, existe una atmósfera de suntuosidad, la belleza del lugar es recreada obsesivamente, la forma en que las personas son recibidas se describe con vistas a resaltar los detalles, mientras que las características correspondientes en *Ella* son tratadas muy parcamente. Benoît es abiertamente estético. [¿No?] cabe imaginarse a un escritor anglosajón prestando tanta atención a estos detalles físicos. El propio Haggard les presta una buena dosis de atención, como por ejemplo cuando describe una merienda que tiene lugar en unas condiciones absolutamente absurdas; pero cuando Haggard procede de esta forma, lo hace con una especie de frugalidad; sería el tipo de sensualidad que corresponde al deportista, mientras que la de Benoît sería la del hombre de salón.

Cuando mencionan la sensualidad en *La Atlántida* no van desencaminados, pero existe una diferencia todavía mayor. Benoît reconoce plenamente el lugar que ocupa la sexualidad, mientras que en Haggard siempre aparece como un elemento diabólico. En Benoît desempeña un gran papel, mientras que en todos los libros de Haggard ocupa decididamente un segundo plano. Se puede decir que aquí tendríamos el contraste entre los puntos de vista francés y anglosajón. No podemos dar por hecho que la visión anglosajona sea la única que está en armonía con el cielo; debemos suponer que la visión francesa tiene igualmente su justificación. Así pues, merece la pena adentrarse con cierto detalle en esta cuestión de la actitud. Para ello debemos prestar cierta atención a la figura de Antinéa. No estoy seguro de si la clase tiene una idea muy clara respecto de Antinéa. Señor Bacon, ¿podría explicar la forma en que Antinéa difiere de «Ella»?

Sr. Bacon: Antinéa es un objeto mucho más fisiológico que «Ella», que es muy nebulosa. Antinéa aparece representada como una figura llena de deseo animal.

Sr. Aldrich: «Ella» no me dice nada, mientras que Antinéa es para mí una mujer real. Supongo que fui el único miembro del grupo de trabajo que no la veía como algo venenoso. Con tan solo que el escritor pudiera habérselo tomado con más calma en lugar de abordarla como una personalidad dividida, hubiera visto que Antinéa era una muchacha sumamente agradable.

Dr. Jung: Pero debe admitir que es un poco una broma de mal gusto tener el salón lleno de hombres muertos.

Sr. Aldrich: Ah, pero con ello les dio la inmortalidad [bajo un baño de oricalco].

Dr. Jung: Debo decir que esa visión es un tanto demasiado optimista, pero es cierto que Antinéa[19] suele ser habitualmente minusvalorada, innecesariamente, si se toman en consideración sus circunstancias. Es una reina omnipotente que puede ver satisfechos todos sus humores y antojos. Una reina oriental como esta puede ser muy cruel sin necesidad de ser sanguinaria. Si la comparamos con otros tipos similares, no es tan mala. Además, se encuentra en una situación difícil. Es una mujer que no se ha visto obstaculizada por las interferencias propias de la educación formal; podría llegar a desarrollarse completamente, pero no debemos suponer que esto fuera lo mejor que pudiera suceder. Ella ve y aprecia los valores naturales, es inteligente e ilustrada intelectualmente, pero no ha sido educada en unos valores más elevados. Cabe dudar, obviamente, acerca de si estos valores más elevados son útiles o no, pero sería un error pensar que pueden ser absolutamente dejados de lado. Si comparamos a «Ella» con Antinéa, vemos que la tragedia gira en torno a esta cuestión de

19. En la *transcripción* original figura «Atlantide».

los valores. «Ella» se tortura durante miles de años hasta llegar a admitirlos. Antinéa ni siquiera ha avanzado tanto como para poder admitir o advertir su existencia, y por ello no forcejea ni se debate, y en este sentido vemos que Antinéa está en un nivel inferior a «Ella». Nuestras simpatías por consiguiente se dirigen a esta última. Pero Antinéa tiene todo el encanto de la mujer nativa, todo el poder erótico y la instintividad que acompañan a una mujer de tales características. Esto es algo en cierto modo ausente en «Ella», dado que «Ella» se encuentra ya bajo la influencia de las cosas.

Pero debemos recordar que Antinéa no es una mujer real sino el ánima de un francés, y aquí tenemos una diferencia característica entre los franceses y los anglosajones. Si alguna vez ha habido un libro que pueda arrojar alguna luz sobre esta diferencia, sería este. Me gustaría oír lo que tengan que decir sobre este aspecto. ¿Cómo explican esta diferencia peculiar?

Sr. Schmitz: Estoy convencido de que la diferencia entre los franceses y los anglosajones, es más, entre los franceses y el resto de Europa, se deriva de la diferencia en su relación con el mundo pagano. Los franceses son el único pueblo que tiene una relación directa con este mundo. Cuando los romanos conquistaron la Galia, la impregnaron de cultura romana. De este modo, a su llegada el cristianismo se encontró en Francia con un Estado civilizado, en contraste con Alemania. Los alemanes se resistieron a la cultura romana, y por ello no existe una continuidad de tradición con el mundo pagano. El cristianismo nos encontró bárbaros y nuestro paganismo permaneció con este elemento bárbaro dentro de él. Esta diferencia recorre toda la cultura francesa.

Dr. Jung: Lo que dice el señor Schmitz es muy cierto. En ello estriba la razón de la diferencia entre los puntos de vista francés y anglosajón. La Galia fue civilizada en los primeros tiempos; incluso llegó a contener una fértil cultura romana en un tiempo en el que Alemania y los anglosajones se encontraban en un estado de desarrollo sumamente primitivo. Por aquellos días, incluso París existía ya como un lugar civilizado y había poetas, incluso emperadores, que procedían de los nativos de la Galia. Era, dicho con otras palabras, una rica civilización, los antiguos galos fueron asimilados a los pueblos romanos. Las lenguas celtas desaparecieron y las tribus germanas que llegaron fueron absorbidas por la población romanizada, y de este modo recibieron igualmente la civilización romana. El cristianismo se asentó sobre esta base, no sobre un pueblo salvaje como en el caso de Alemania. En razón de ello, existe una absoluta continuidad entre la mentalidad romana y la mentalidad de la Edad Media. No existe ninguna ruptura. Incluso algunos de los primeros Padres de la Iglesia eran franceses.

Además de los romanos, había también una fuerte influencia griega que se extendía hasta el Ródano, y llegaron influencias culturales pro-

cedentes del Mediterráneo en una fecha muy temprana. Todas estas influencias procedentes del mundo pagano tuvieron un efecto peculiar. Reforzaron los estratos antiguos hasta un punto que el cristianismo no fue capaz de anular. Lo mismo se puede decir, en mayor o menor medida, de todos los pueblos mediterráneos; es decir, que siguieron siendo más paganos que cristianos. Sería duro decirle esto a un francés, porque los franceses se consideran buenos católicos. Y lo son, en cierto sentido; incluso cuando se muestran de lo más escépticos, continúan siendo buenos católicos. De lo contrario, Voltaire y Diderot no serían tan aceptados como lo son. Así pues, se puede ser católico en un sentido negativo y complacerse en destilar veneno contra aquello anteriormente más reverenciado.

Las personas dentro de la Iglesia muestran una actitud sumamente positiva. Se congregan en torno al catolicismo porque sienten que abraza la vida. Dentro del ámbito del catolicismo persiste el paganismo, y por ello uno encuentra entre los franceses más religiosos un pleno reconocimiento de la sexualidad. Hoy día su punto de vista respecto de la sexualidad es que se trata de una cuestión amoral[20]. Es evidente que la sexualidad es aceptada, y la moralidad apenas entra en esta cuestión. Un hombre va con regularidad a la iglesia y sigue las prácticas sexuales que puedan parecerle oportunas, dado que a sus ojos la sexualidad no tiene nada que ver con la moralidad. Esta es la razón de que la sexualidad reciba el tratamiento especial que recibe en Francia.

Esta diferencia peculiar explica, pienso, todas las diferencias existentes entre «Ella» y Antinéa. Y dado que Antinéa tiene un carácter tan definido, podemos reconstruir algo de lo consciente del autor y llegar a una apreciación respecto de la psicología del hombre francés moderno.

Después están también presentes en el relato otras figuras que arrojan mucha luz sobre la psicología de los franceses. Tomemos, por ejemplo, el caso de Le Mesge. Aquí aparece como un racionalista puro que vive de una forma absolutamente irracional, algo muy típico de los franceses. Es característico de la mentalidad francesa tolerar un límite de irracionalidad en la conducta, y en ninguna otra parte podemos ver tantas figuras cómicas en la realidad; pero, no obstante, son sumamente racionales en sus puntos de vista.

Luego está el conde [Casimir] Bielowsky, que a pesar de ser polaco es un personaje típicamente francés del Segundo Imperio, un *habitué* [habitual] de París. Su personaje sería una contrapartida necesaria del personaje de Morhange, cuya actitud de coqueteo hacia la Iglesia se vería compensada por la actitud de coqueteo de Bielowsky hacia la «gran vida». La figura mediadora entre los dos sería Le Mesge. Tales contradicciones siempre

20. En la transcripción figura «a moral» [una moral].

exigen una solución de compromiso, y esto ocurre a través de una mediación racional. Pero en este caso todavía vemos demasiado poca vida, razón por la cual se introduce la figura de Saint-Avit con objeto de aportar temperamento y pasión.

Un francés se permite siempre tener sus «arrebatos», en los que puede aplicar todo un arsenal de retórica. Suelta entonces una larga retahíla de grandes palabras, conjuntadas en un perfecto estilo, y después de hacerlo se siente perfectamente.

Sr. Aldrich: Tal como yo lo veo, Morhange tiene únicamente una espiritualidad muy débil. No creo que viviera jamás una emoción religiosa.

Dr. Jung: Pero usted es anglosajón y él era católico. Jamás podremos entender lo que significa para ellos el *Sacré-Cœur* [Sagrado Corazón][21], ni cómo pueden emocionarse tanto ante la imagen de la Virgen.

Podemos decir entonces que existe una atmósfera peculiar en *La Atlántida*, completamente diferente a la de *Ella*. Esto es algo que advertí muy profundamente y me pregunto si no les pasó a ustedes también lo mismo. Cuando uno lee un libro semejante, se pregunta: «¿Adónde nos quiere llevar?». ¿Qué significado tiene para ustedes?

Srta. Zinno: A mi me parece un viaje hacia la muerte, más que hacia la vida.

Sr. Bacon: Tiene un algo indefinible de vulgaridad, para mí. Acaba como si lo dejara todo preparado para una posible secuela.

Srta. Zinno: Pienso que la figura de «Ella» supone un esfuerzo por conectar la irrealidad con la realidad, pero Antinéa permanece estancada en la irrealidad, esto es, en lo inconsciente.

Dr. Jung: Han mencionado de pasada algo muy importante aquí. Antinéa no trata de salir al exterior, no hace ningún esfuerzo por llegar al mundo, ni por dejar que el mundo llegue a ella. «Ella» planea gobernar el mundo, hacerse con él de alguna forma. Esta es una peculiaridad de los anglosajones, este deseo de hacerse con el mundo y gobernarlo. Es algo absolutamente consciente en Inglaterra y probablemente en el plazo de cincuenta años lo será igualmente en Norteamérica. Pero la postura de los franceses es quedarse donde están. A los franceses no les preocupa verdaderamente gobernar el mundo, se trata de una pretensión que Napoleón, que no era un auténtico francés, trajo consigo, esto es, la idea de dominar Europa. A los franceses les preocupa su propio país.

No tiene nada de extraño, pues, que Antinéa se quede aferrada a donde está. Lo que a mí me parece verdaderamente es que se trata de una

21. Ya se trate de la basílica del Sacré-Cœur, en el barrio de Montmartre en París, que había sido consagrada seis años antes [1919] y que tiene un fuerte simbolismo religioso, o de la devoción católico-romana al Sagrado Corazón.

cuestión sin salida. Se repetirá unas cien veces más, y al cabo de ello llegará el final de toda la historia. Antinéa morirá y yacerá en un trono en toda su belleza real, rodeada de los ornamentos oportunos. Vendrá a ser una suerte de apoteosis, algo propio del final de una película, la idea de *La Gloire* [La Gloria]. Existe un panteón de héroes caídos, en donde todo acaba en una ambición vana.

Ahora bien, en el final de *Ella* hay una sensación de enorme expectación. Uno no sabe a ciencia cierta, pero se espera un futuro. Lo que introduce una gran diferencia entre el ánima del francés y la del anglosajón es que esta última contiene un lado misterioso de promesa, y por ese motivo existe una mayor sensación de potencialidad espiritual en «Ella» que en Antinéa.

Todo este elemento está ausente en Antinéa debido a las conjeturas respecto de su nacimiento. Esta sospecha racional introduce evidentemente una depreciación enorme respecto de la función de los arquetipos. Sería una vez más el espíritu del *nothing but* [nada más que][22]. El valor ha desaparecido del arquetipo. Dicha actitud viene a decir: «No puedes basarte en los arquetipos, de modo que es mejor que no edifiques nada en absoluto sobre ellos, el terreno no es seguro». Este es un hecho peculiar que debe ser considerado junto con el análisis de la psicología de los franceses. Resulta muy difícil lograr que lleguen a tomárselo lo bastante en serio. Su racionalismo los bloquea a cada momento. Tienen una visión exacta respecto de todo y saben lo que es hasta el último detalle. Se agotan en esta lucha. Dado que saben cómo funciona todo, se sienten inclinados a subestimar los hechos inmediatos del alma y a dar por sentado que todo es el resultado de una antigua civilización. Esta fue la actitud que tuvieron que adoptar en la Edad Media como compensación contra la fuerza del mundo antiguo. El cristianismo no era lo bastante fuerte para darles solidez en un principio, y este racionalismo brindó apoyó a la Iglesia. La relación de este racionalismo con la Iglesia es algo que un anglosajón difícilmente puede comprender.

Dra. de Angulo: ¿Piensa hablar de la observación realizada en el informe del grupo de trabajo a propósito de que Antinéa no era una figura inconsciente, sino que habría sido colocada deliberadamente en un encuadre inconsciente?

Dr. Jung: Pienso que Antinéa es en parte consciente y en parte inconsciente. Cuando un anglosajón dice que está distorsionada por lo inconsciente personal, está aludiendo al carácter racial [ancestral] peculiar de Antinéa.

22. Expresión que Jung tomó de William James; cf. «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos» (1913), OC 6, § 867.

Sra. Jung: ¿Podría decir algo acerca de la relación del ánimus con la inmortalidad, de la misma forma que en su momento habló también del ánima y la inmortalidad[23]?

Dr. Jung: El ánimus parece remontarse únicamente al siglo XIV, y el ánima a la Antigüedad remota, pero con respecto al ánimus debo confesar que no estoy completamente seguro.

Sra. Jung: Me ha parecido entender que el ánimus no era un símbolo de la inmortalidad, sino de movimiento y de vida, y que sería la actitud del hombre la responsable de darle ese aspecto diferente al ánima.

Dr. Jung: Es verdad que el ánimus suele representarse mediante una figura en movimiento: un aviador o un guardia de tráfico. Tal vez tenga alguna base el hecho histórico de que las mujeres sean más estables, y en razón de ello presenten más movimiento en el ámbito inconsciente.

Sr. Schmitz: Seguramente no pudo haber ninguna represión del ánimus en los tiempos del matriarcado.

Dr. Jung: No podemos estar absolutamente seguros.

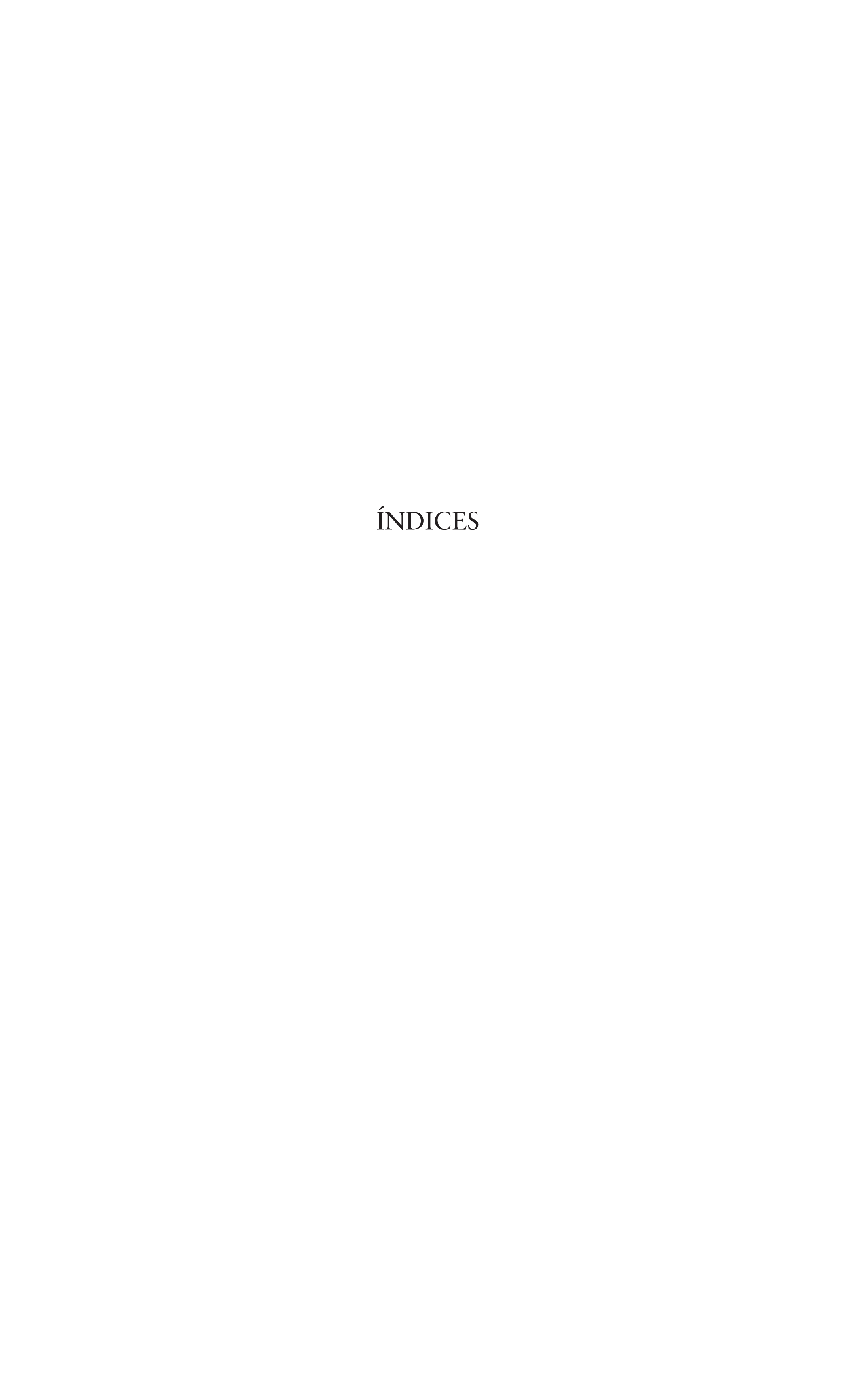
Srta. Zinno: Las figuras de los dioses llevan implícita la idea de la inmortalidad, ¿verdad? En la medida en que también son figuras del ánimus y desempeñan un papel relevante en los sueños de las mujeres, me gustaría pensar que se podría decir que el ánimus conlleva igualmente el significado de la inmortalidad.

Dr. Jung: Sí, es verdad, pero continúa habiendo una diferencia enorme entre el ánimus y el ánima.

Sr. Schmitz: ¿Se podría hablar de inmortalidad en el individuo?

Dr. Jung: No, tan solo como imagen. La inmortalidad se corresponde con la criatura del ánima. En la medida en que el ánima no haya tenido descendencia, asume la inmortalidad. Cuando da a luz, muere. Pero este problema del ánima y el ánimus es demasiado complejo como para poder abordarlo aquí.

23. Emma Jung dio una charla sobre el problema del ánimus en noviembre de 1931, en el Club Psicológico de Zúrich. El ensayo fue publicado en *Wirklichkeit der Seele*, Psychologische Abhandlungen, 4, Rascher, Zúrich, 1934; trad. de C. F. Baynes, «On the Nature of the Animus»: *Spring* (1941); reed. en E. Jung, *Animus and Anima*, Nueva York, 1957, pp. 1-44.



ÍNDICES

ÍNDICE DE CASOS*

* En orden de presentación. Los casos son los mencionados por Jung, pero no fueron necesariamente tratados por él.

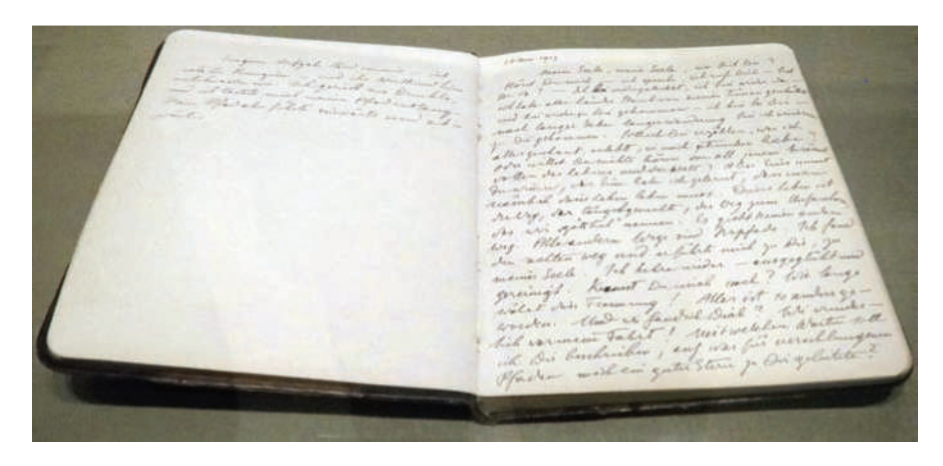
ÍNDICE DE SUEÑOS, FANTASÍAS Y VISIONES*

* En orden de presentación. Se trata de sueños de Jung, a menos que se especifique lo contrario.

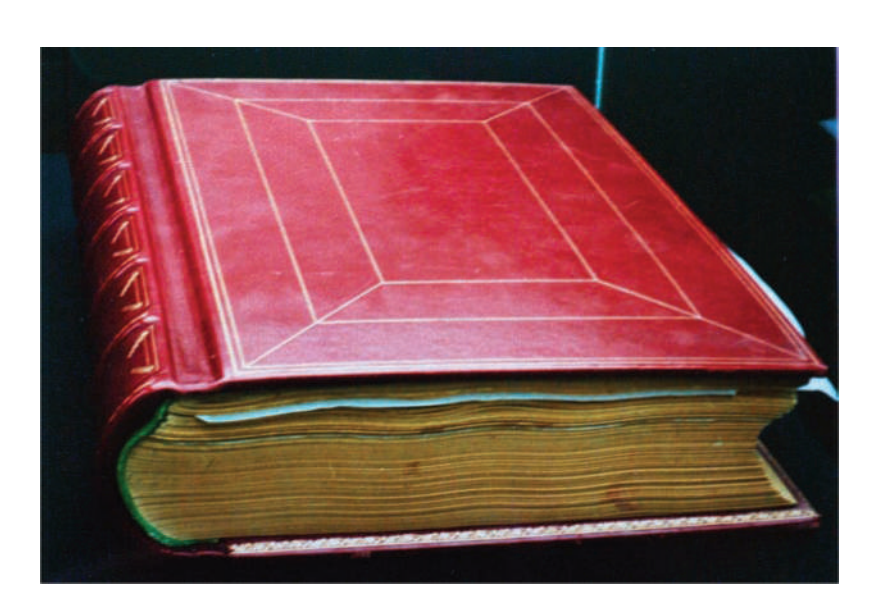
OBRAS DE JUNG CITADAS Y ANALIZADAS*

* En orden cronológico. Las fechas son las de la publicación original o bien, allí donde sea relevante, las de la redacción.

ÍNDICE ANALÍTICO



7. *Libro Negro* 2. Fotografía realizada por el autor.



8. *Libro Rojo*. Fotografía realizada por el autor.



verso, del *Liber Novus*. Reproducido con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.



Mysterium.

Begegnung. cap. ix.

6. «Mysterium. Encuentro» (*Mysterium. Begegnung*), que describe el encuentro de Jung con Elías, Salomé y la serpiente (véase *supra*, pp. 123 s.), folio v,





5. «Asesinato del héroe» (*Heldenmord*), que describe el sueño de Jung en el que da muerte a Sigfrido, representado en la imagen de la parte inferior, folio iii, verso, del *Liber Novus*. Reproducido con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.



4. Detalle adicional de «Descenso a los infiernos en el futuro», que muestra la fantasía visual de Jung (véase *supra*, p. 103), folio iii, verso, del *Liber Novus*. Reproducido con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.



3. El comienzo de «Descenso a los infiernos en el futuro» (*Höllenfahrt in die Zukunft*), que presenta la primera fantasía visual activa de Jung (véase *supra*, p. 103), representada en la imagen de la parte inferior, folio iii, verso, del *Liber Novus*. Reproducido con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.



2. Adquisición n.º 1950-134-59 / Marcel Duchamp, *Desnudo bajando las escaleras, n.º 2*, 1912. © 2012 Artists Rights Society (ARS), Nueva York / ADAGP, París / Herederos de Marcel Duchamp.



1. Primera página del *Liber Novus*, titulada «El camino de lo venidero» (*Der Weg des Kommenden*). Reproducido con autorización de W. W. Norton & Company, Inc.